
colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

BOUTROUX

COURS
DE PHILOSOPHIE



1878-1879



ÉCOLE NORMALE

[illegible]

Boutroux.

—

Cours de Philosophie

1878-1879.

—

# Introduction. Héraclite.

L'idée d'une théorie de la connaissance est très claire pour les modernes grâce aux travaux de Descartes, de Locke et de Kant sur cette question; la philosophie moderne attache une importance décisive à la question de la ~~méthode~~ nature et de la portée de notre connaissance. Il ne pouvait en être ainsi pour les anciens philosophes, car pour se poser la question de la méthode il est nécessaire d'avoir été mis en défiance / sur nos moyens de connaître / par des contradictions, par des erreurs constatées. Aussi la théorie de la connaissance n'est elle pas conçue par les anciens avec la même précision que par les modernes. Quand on conçoit la nécessité de cette théorie on conçoit du même coup qu'elle doit précéder ~~du même coup~~ toutes les autres questions, car c'est d'elle que dépendent les solutions de tous les autres problèmes; par suite on la place en tête de la science. Or les premiers philosophes ou négligent tout à fait la théorie de la connaissance ou ne s'en occupent que subsidiairement, et parce qu'ils y sont amenés par les résultats ~~[illegible]~~ mêmes ~~de critique~~ de leurs ~~doctrines~~ recherches dogmatiques. Leurs idées sur la connaissance ne sont pas le point de départ, mais la conséquence de leurs ~~recherches~~ doctrines. Ainsi, les idées d'Héraclite sur la connaissance se déduisent de ses théories sur le flux universel. De

4. même que les choses sous leur rigidité et leur immobilité apparentes sont dans un flux perpétuel, de même nous avons deux moyens de connaissance, les sens qui voient les choses immobiles et la raison qui discerne le mouvement sous leur apparente rigidité. Nous trouvons une marche analogue chez Parménide. Il distingue entre la raison et les sens parce qu'il a déjà distingué entre l'être et le non être. Cette distinction est la conclusion et non la raison de sa théorie métaphysique.

Il n'en reste pas moins que les anciens devaient avoir des idées sur la valeur et la portée de notre connaissance. D'abord un sentiment déterminé sur les conditions de la connaissance est nécessairement impliqué dans toute philosophie. La philosophie en effet à travers toutes les définitions qu'on en a données est un effort pour connaître les choses non telles que nous les apercevons, mais telles qu'elles sont en réalité. Toute philosophie suppose donc | deux façons de connaître opposées: celle du vulgaire, qui ne voit que l'apparence des choses, celle des sages qui en connait la réalité. Les plus anciens philosophes ont déjà conscience de ce qui les sépare du ~~vulgaire~~ commun des hommes. Ils conçoivent très bien qu'ils se placent à un point de vue qui est le résultat de la réflexion. Ils distinguent entre la raison et les sens, et ils condamnent ceux-ci de la façon la plus absolue. Parménide voit dans les sens la source de toute erreur et n'attribue qu'à la seule raison la faculté de voir les choses ~~comme~~ telles qu'elles sont. De même Héraclite nous dit que le commun des hommes n'est guère plus instruit de ce qu'il fait dans la veille que | dans le sommeil. Ces considérations

| l'idée de

| de ce qu'il fait

sont le point de départ de recherches toujours plus considérables et qui ont fini par donner lieu à des œuvres telles que le «Théétète» de Platon, l'«Organon» d'Aristote, et les travaux des stoïciens sur la logique. Ainsi le problème de la connaissance, qui n'avait d'abord été agité que subsidiairement, le fut ensuite de plus en plus pour lui-même.

Nous maintiendrons donc 1° que les anciens ont de plus en plus développé la théorie de la connaissance; 2° que cette théorie n'a jamais eu dans l'antiquité le rôle prépondérant qu'elle a pris chez les modernes depuis Descartes, Locke et Kant. C'est là en effet la ~~distinction~~ différence radicale qui existe entre les anciens et les modernes. M. Zeller a très bien montré qu'en faisant abstraction de ce côté formel de la Science on n'est plus frappé que de la ressemblance des doctrines. Alors, en effet, on trouve dans les atomistes et dans Empédocle les antécédents du mécanisme de Descartes, chez Aristote, le germe du dynamisme de Leibniz. Il n'est pas jusqu'à la critique de Kant qui n'ait ses origines chez les Sophistes et les Sceptiques. Mais la différence est éclatante si l'on ~~aborde~~ considère non plus le fond ~~pour~~ mais ~~étudie~~ les méthodes. Les anciens manquent ~~et seulement~~ de critique. Or, lorsqu'on pose la vérité sans savoir comment ou on l'a obtenue, on prononce, comme dit Platon, un discours qui ne peut se défendre (Phèdre); on ne sait pas ~~ce~~ ce qu'on sait, on ne peut prouver sa doctrine. Les anciens ont inventé tous les systèmes possibles, mais ils n'ont ~~peu~~ pu choisir d'une manière définitive, car c'est la méthode qui permet de choisir. Au contraire la question de la méthode une fois posée ~~résolue~~, il se produit de véritables sélections entre les doctrines. L'esprit examine les diffé-

rentes solutions, les compare, ~~les~~ [et] l'élimine | pour ~~arriver~~ [s'en tenir] à la vraie. Les anciens ont proposé, les modernes ont choisi. Voilà pourquoi Kant, avec son travail de critique, a rendu plus de services que s'il avait apporté un grand nombre de solutions nouvelles ; voilà pourquoi on a raison de dire que la « Critique de la raison pure » est son œuvre capitale.

| les solutions mal fondées

nature & la valeur de la

Les prédécesseurs ioniens d'Héraclite n'ont pas étudié la connaissance. Leurs doctrines sont exactement caractérisées par le mot de Hegel, die Unmittelbarkeit, immédiation. Ils se portent immédiatement vers l'objet à connaître, sans aucune réflexion préalable. L'origine des doctrines de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, est évidemment une expérience particulière immédiatement érigée en loi. Thalès ayant constaté que l'eau joue souvent un rôle organisateur, en conclut qu'elle est le principe générateur de toutes choses. Anaximandre donne ce rôle à l'infini, en entendant par ce mot, l'essence de la substance universelle, non pas ~~une substance dont il serait l'essence~~, mais la matière elle-même en tant qu'indéterminée. Anaximène place le principe des choses dans l'air même que nous respirons.

Idem

Mais au sein même de l'école ionienne, avec Héraclite qui florissait vers 460, on trouve un premier essai d'une théorie de la connaissance. Sa philosophie est très sérieusement exposée par Zeller; on peut consulter aussi Heinze, die Lehre vom Logos in der Philosophie der Griechen et Lassalle, die Lehre Herakleitos des Dunkeln qui attribue à Héraclite des doctrines analogues à celles de Hegel sur l'identité des contraires.

en outre du changement qualitatif universel.

Héraclite comme ses prédécesseurs place le principe des choses dans une substance déterminée qui est le feu. Il développe une doctrine qui était déjà en germe chez ses prédécesseurs. Aussi ne doit on pas, comme Zeller, le séparer d'eux. Les anciens ioniens n'étaient pas mécanistes, mais dynamistes,

ils admettraient une matière vivante, ~~et~~ changeant qualitativement. Mais ils insistaient plus sur la matière dont sont / les choses que sur leur changement. Héraclite fait le contraire. / faites

Pour lui, le feu engendre tout par ses métamorphoses. La loi du changement est la séparation et la réunion des contraires. Cette séparation et cette union ne sont jamais absolues: les contraires ne peuvent exister séparément: ainsi, ce qui varie c'est la proportion des contraires: tout ce qui existe n'est qu'un milieu entre des contraires. Enfin les contraires procèdent d'une unité immanente, à la fois loi, ~~nécessité~~, ~~justice~~, ~~[illegible]~~ science ~~sophia~~, dieu. Ainsi il y a 1° Changement continuel 2° loi immuable du changement: κόσμον τὸν δε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (frag. 46) Le soleil même ne peut franchir cette loi immuable (Plut. de exilio, 11). S'il l'essayait, les Erinnyes auxiliaires de la Δίκη l'arrêteraient.

Héraclite emploie le mot de λόγος pour désigner la loi immanente des choses. Mais les textes ne permettent pas de lui attribuer la doctrine stoïcienne qui fait du λόγος une cause efficiente, un principe créateur des choses. Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ ~~[illegible]~~ γενέσθαι (Cl. d'Alex. Strom. V. 711). Le texte est altéré mais on voit bien qu'ici le λόγος n'est qu'une manière d'être. Un autre texte donne plus de portée au mot: τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ... (Hippol. Réfut. des Hérésies, IX, 9) λόγος a (néanmoins) ici un sens assez vague. La folie des hommes consiste à suivre leur raison particulière au lieu de suivre cette raison universelle et éternelle. Δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (Sextus, adv. math. VII. 131) Ici, le λόγος n'est ~~pas~~ / la cause / ulle lit

| général

~~ils ont~~ des choses. C'est ~~la proportion~~ l'ordre de l'univers. Héraclite emploie aussi dans ce sens le mot γνωμη (fr. 24.) Il parle de la γνωμη ητε ἐκυβερνησε παντα. Γνωμη veut dire une raison qui gouverne les choses. Ces expressions sont vagues et ne permettent pas d'attribuer à Héraclite une théorie analogue à ~~comme~~ celle du νους d'Anaxagore. Le λογος est pour Héraclite ~~lui~~ la cause formelle des choses; ce philosophe ~~il~~ dépasse ainsi la cause matérielle, mais il ne s'élève pas jusqu'à la cause efficiente et à la cause finale qui ne sera atteinte que par Anaxagore et Socrate. [En revanche, il ~~Il ne pense~~ ~~tout psych~~ conçoit-il un rapport entre l'âme humaine et le λογος. Le λογος est commun à l'homme et aux choses. τρεφονται παντες οι ανθρωπινοι νομοι υπ' ενος του θειου. Héraclite apporte donc deux idées nouvelles: 1° Le monde est soumis à une loi qui est mesure et raison 2° Il y a communauté de nature entre l'esprit humain et la loi des choses.

| l'idée de

| l'idée de

Cette philosophie manque de critique. Elle vient de l'expérience, mais Héraclite ne le sait pas; il croit à une intuition qui lui vient de la raison divine. Il n'en reste pas moins que l'idée qu'il se fait du principe des choses implique une certaine théorie de la connaissance. Δει επεσθαι τῳ ξυνῳ, l'universalité est donc le critérium de la vérité. Héraclite insiste beaucoup sur la difficulté de saisir la vérité. (Sextus adv math. VII. 1?) Πολυμαθιη νοον ου διδασκει. Ησιοδον γαρ ~~αν~~ εδιδαξε, και Πυθαγορην αυτις τε ~~..~~ Ξενοφανεα τε και Εκαταιον (Diog. IX. 1) L'érudition ne sert à rien. Il faut donc se tourner vers les choses et επιστασθαι γνωμην ητε εκυβερνησε παντα (Diog. Ibid.) Il faut s'étudier soi même sans épargner sa peine car celui qui cherche de l'or remue beaucoup de terre et trouve peu de chose (Diog. Ibid). Ces indications quoique vagues indiquent un esprit qui s'élève aux facultés de connaître

| mis

sur la possibilité de trouver la vérité.

La théorie se ramène à la distinction des sens et de la raison. Nous avons deux facultés de connaître. Les sens sont trompeurs : κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. (Sextus VII. 126) Ce n'est pas que les sens ne jouent aucun rôle dans la connaissance. Ils sont nécessaires. C'est par eux que nous sommes en communication avec le monde extérieur, avec le tout qui est le siège de l'être et de la vérité. Il y a en nous une partie qui vient du tout. L'âme est ἡ συμφυὴς τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα (Sextus Ibid). Pendant le sommeil la communication est rompue et l'homme devient ~~[illegible]~~ σχεδὸν ἄλογος. La respiration est le seul rapport qu'il ait encore avec le monde. Ce ne sont pas les sens qui connaissent. Ce que nous voyons dans la veille est mort (Cl. d'Al. III. 520) mais ils sont nécessaires à la connaissance.

*Et cette partie besoin des sens pour rentrer en communication avec ce tout.*

L'intelligence, φρόνησις, a pour caractère d'être commune à tous (Stobée Florilegium III 84). C'est par ce caractère d'universalité qu'Héraclite définit la raison et sa ~~[illegible]~~ supériorité sur les sens : ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ τῷ νόμῳ πόλις.

Tout cela nous conduit à une distinction légitime, bien qu'elle ne soit pas dans Héraclite. Dans Héraclite, il n'est question que de la généralité subjective, non de la généralité relative à ~~[illegible]~~ la nature des choses. Il ne définit pas objectivement la loi du ~~[illegible]~~ changement. Le cadre de la science, c'est simplement τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος τὰ ἐναντία γνώριμα. (Philon, quis rerum divinarum heres, p. 510). Les philosophes procèdent κατὰ φύσιν διαιρέοντες ἕκαστα (Sextus. VII. 132) C'est le germe de la théorie des méthodes du Phédon de Platon.

Après cela n'est il pas étrange que Platon fasse dans

| Sensualiste

leur théorie de la connaissance sur

le théâtre dériver d'Héraclite la théorie de la connaissance ?
Les disciples d'Héraclite ~~soumettent~~ règlent exclusivement la fameuse maxime tout passe.
La raison en est dans ~~cette~~ ~~distinction entre~~ ~~les deux généralités~~ le caractère tout subjectif du général conçu par Héraclite.
Si Héraclite avait ~~admis~~ conçu la généralité objective, on ne saurait le rendre responsable des doctrines de Protagoras. Mais il ne l'a pas fait nettement et c'est pour cela que sa théorie a ~~abouti dans ses disciples~~ dégénéré en sensualisme. Ce qu'il disait du général était une pure définition formelle ; et le général ne devait devenir une pierre de l'édifice philosophique qu'en étant conçu objectivement, comme il le fut par Socrate.

—

# IIe Leçon.

## Les Eléates.

E. Bourgeois.

## Les Eléates.

Chez les philosophes antérieurs à Socrate, la théorie de la connaissance est presque toujours dominée par les doctrines métaphysiques. L'esprit va de l'objet au sujet. Cette remarque dont nous avons vérifié l'exactitude en ce qui concerne Héraclite s'applique encore aux Eléates. La vérité leur paraît consister à distinguer dans l'objet deux essences et par suite dans le sujet deux facultés de connaître.

Dans Parménide, il semble au premier abord que les doctrines métaphysiques soient préparées par des doctrines logiques. La logique de Parménide a en effet une très grande importance : elle a ouvert la voie à la logique aristotélicienne. Voici à ce sujet quelques textes de son poème περὶ φύσεως

L'aphorisme essentiel de Parménide est cette formule du vers 71 = ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. L'être est ou n'est pas. Point de milieu. Partant de là, Parménide arrive à soutenir que l'affirmation est la condition essentielle de l'être et que l'être exclut la négation. De cette façon, il conçoit l'être pur et simple comme le substratum de tout ce qui existe. Quelle preuve en donne-t-il ? Une fort remarquable. C'est qu'à cette seule condition, l'être peut être pensé et sa conception exprimée dans le langage

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ~~ἀνυστόν~~ ἐφικτόν,
οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι (v. 39-40.

L'être doit donc satisfaire aux conditions de la connaissance, ou il n'est pas : il y a là un véritable postulat idéaliste. Mais Parménide n'est pourtant pas idéaliste. Il n'a pas étudié la pensée pour elle même, comme le prouve ce vers (94)

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε ϗ οὕνεκεν ἔστι νόημα

[mon pas que l'être se ramène à la pensée, mais]

Le sens de ce vers parait être que la pensée se ramène à l'être.

Car il ajoute     οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν εὑρήσεις τὸ νοεῖν

[de la pensée & de l'être]

Sans l'être où la pensée est réalisée tu ne pourras trouver la pensée. Il y a là une confusion. Parménide n'est ni réaliste, ni idéaliste. Il est trop ancien pour connaitre des distinctions aussi modernes. Il ne faut pas attribuer à l'antiquité plus qu'elle n'a pu trouver.

Tout ce que nous venons de dire prépare la théorie logique d'Aristote. Car cette doctrine de l'être est l'exposé du postulat métaphysique de la logique de la contradiction. Le principe de

[suppose le principe d'identité, et]

contradiction ~~se trouve formulé sous la figure du~~ engendre le principe d'exclusio tertii. ~~Le principe de contradiction demande de plus que les contradictoires soient exclus. Il veut encore qu'il y ait un fond commun à toute chose~~. Ces trois faces du principe de contradiction se présentent dans la philosophie de Parménide ~~Malheureusement il~~ Mais elles ne s'y trouvent pas sous une forme logique, mais métaphysique. Il est moins question de la connaissance que de l'être.

Parménide eut conscience du caractère paradoxal de la

doctrine. Il voyait dans les opinions des hommes un mélange d'affirmation et de négation, et les considérait comme fausses. L'opinion admet le multiple et le changeant. Or la multiplicité et le changement sont fait d'être et de non être. Donc ~~elles~~ l'opinion est contradictoire et fausse. L'opinion c'est l'erreur.

[marge : absolument]

La distinction radicale entre l'être et le non être impliquait une distinction plus radicale encore entre les deux sources de la connaissance, raison et sens. Voici ce que nous lisons en effet aux vers 52 et 59.

[marge : que dans les autres philosophies]

Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολυπείρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

« Mais toi, éloigne ta pensée de cette voie de recherches et que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague où l'on consulte l'oeil inconsidéré, l'oreille et la langue retentissante, mais examine avec ta raison la démonstration savante que j'expose. » Ainsi l'oeil, l'oreille, la langue sont inconsidérés : les sens conduisent à l'erreur. Il faut recourir au λόγος. Qu'est ce que λόγος : Parménide le sait-il bien? Pour lui, d'après ce texte, le λόγος aurait du rapport avec l'ἔλεγχος : il en a aussi avec la parole (vers 62)

....... οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατόν, οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι·

Je ne te laisserai ni dire ni penser que l'être vient du non-être

Car c'est une chose qu'on ne peut ni dire ni penser. La définition du λόγος reste donc en somme assez vague : mais il est nettement distingué de la αἴσθησις ce qui est un progrès sur Xénophane. Xénophane avait eu l'idée de cette distinction ; mais il avait fait un système plus théologique que philosophique. Il refusait la science aux homm[es] et la réservait aux Dieux. C'est l'opinion qui est le partage de tous les hommes ( Sext. Empir. VII, 49 adv. mathem.. Xen. fragm. ~~[illegible]~~

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσ[ται]
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε κ. ἅσσα λέγω περὶ πάντων.

Xénophane concevait l'être comme identique à l'esprit divin répandu dans le monde, et de cette conception un peu vague il n'était pas obligé de déduire la négation de la réalité extérieu[re]. Sa doctrine manquait donc d'unité, et de rigueur. Il maintenait l'existence des choses multiples et changeantes, et conservait aux sens une certaine valeur.

La doctrine de Parménide ~~considère~~ fait consister la connaissance de la raison | au point de vue de l'être; elle des sens ( ~~au point de vu[e]~~ dans la connaissance qu[i se place] | dans la connaissance qui se place
du non être. Or le non être ~~est contradictoire~~ n'a aucune existence ; donc la connais[sance] des sens ~~est contradictoire~~ n'a aucune valeur. Malgré cette distinction si bien fo[ndée] Parménide n'était pas indifférent aux assertions qu'on pouvai[t] émettre sur le non être. La doctrine de l'être pouvait à son avis éclairer le domaine inférieur du non être ; ~~mais il distinguait~~ mais il maintenait énergiquem[ent] + | sa négation de l'existence du monde sensible.
Il appelait lumière et nuit les deux principes qui règlent le monde sensible. Au vers ~~[illegible]~~ 112 il dit que les hommes ont posé deux formes, dont l'une n'existe pas au point de vue de la rai[son]

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·

C'est donc le monde de l'erreur. Mais il y a des degrés dans l'erreur. Le monde de l'opinion repose sur φάος et νύξ. Il est curieux de voir comment Parménide rattache l'existence de la pensée telle qu'elle ~~est~~ existe dans la vie commune, à ces principes. L'intelligence dépend de la proportion de la nuit et de la lumière dans le corps humain. C'est ce qui ressort d'un texte d'Aristote: Metaph. IV, 5 - de Théophraste de sensu §3 et dans les fragments. vv 145:

ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Vers très précis et très remarquables qui établissent une relation rigoureuse entre la nature physiologique et morale: « Selon la proportion de lumière et de nuit dans les membres variables, l'intelligence humaine est constituée dans chaque individu. Car c'est la même chose qui pense chez tous les hommes et dans chaque homme, la nature de ses membres. ~~Ce~~ L'élément qui domine dans ce mélange ~~constitue~~ détermine la nature de l'intelligence. » Πλέον c'est la prédominance du φάος ou de la νύξ. Ainsi la pensée n'est que la manifestation de la nature des organes, de la proportion du lumineux et du sombre.

Parménide semble encore avoir eu sur la connaissance une autre idée qui a fait fortune dans les philosophies postérieures « Les semblables sont connus par les semblables. » C'est Théophraste

qui nous renseigne à ce sujet (De sensu 3.) Mais cette doctrine reprise par Platon dans sa république est encore informe chez Parménide. Elle résulte plutôt d'une confusion que d'une comparaison. Parménide distingue peu l'αισθητον et l'αισθησις, l'objet perçu et le sujet percevant. Au paragraphe 4 du même ouvrage de Théophraste, nous trouvons que le cadavre ne perçoit ni la lumière ni la chaleur, ni le son, parcequ'il lui manque la matière ignée, mais qu'il perçoit le froid et le silence et le contraire des choses précédentes. L'identité de la pensée et de son objet est donc ~~bien rudimentaire~~ entendue dans un sens bien grossier, puisque Parménide identifie et confond le froid et la perception du froid ~~par exemple~~.

Tels sont les principaux points de la doctrine de Parménide. Parménide est le plus grand philosophe de l'école. Zénon et Mélissus ne feront guère que défendre sa doctrine. Mais ils nous intéressent en ce que pour la défendre, ils font appel à la plus savante dialectique. ~~Entendons nous~~, savante au point de vue de la pratique, non de la théorie : car Zénon n'a jamais étudié en elle-même la nature de la connaissance. Ses arguments ont un intérêt historique, et même absolu : car Herbart les a repris de nos jours. Ils reposent tous sur la négation du continu.

Ces arguments se ramènent à deux classes contre la pluralité — contre le mouvement. Zénon démontre sa doctrine, per absurdum, en réfutant les doctrines contraires.

A. Considérons la pluralité dans la grandeur.
Si le multiple existait, il devrait être à la fois infiniment petit

et infiniment grand. Infiniment petit, car toute pluralité est un nombre d'unités, et une véritable unité est indivisible. Mais l'indivisible est infiniment petit. Or une collection d'infiniment petits est infiniment petite ; infiniment grand, car ce qui n'a pas de grandeur n'est pas. Pour être, le multiple doit donc avoir une certaine grandeur. Pour qu'il ait cette grandeur, il faut que les parties dont il se compose soient éloignées les unes des autres, c'est à dire, admettent des parties intermédiaires. Ces parties intermédiaires sont dans le même cas, et ainsi de suite à l'infini.

La pluralité dans le nombre. – Le nombre ~~est~~ doit être fini : car une collection est un nombre déterminé, ou n'est pas réelle. ~~Le second lieu~~ D'autre part le nombre ~~est~~ doit être infini ; car deux choses ne sont distinctes que si elles sont séparées : or pour qu'elles soient séparées, il faut un intermédiai et ainsi de suite à l'infini.

Zénon apportait des arguments analogues contre la pluralité dans l'espace, ~~dans~~ contre le rapport de cause à effet, par exemple le suivant : « Si un boisseau de grains que l'on verse produit un bruit, chaque grain doit en produire un ~~partie~~, chaque partie de grain de même et ainsi de suite à l'infini. » – Cet argument repose sur la négation de l'inconscient. Il est donc d'une nature un peu différente. En réalité le problème posé est celui-ci : comment plusieurs choses prises ensemble produisent-elles un effet que chacune isolément ne saurait produire ? Il y a ici l'idée du caractère synthétique du principe de causalité : Kant lèvera la contradiction contenue dans ce principe ~~en introduisant l'idée~~ à l'aide de la forme du temps.

[Marginal note:] déjà
Mais il est faux qu'une partie de grain infiniment petite produise un bruit. ...ue un boisseau de grains ...l'on verse ne peut ...ire aucun bruit.

## B. Argument contre le mouvement.

Avant que le corps mû n'arrive à un certain point, il doit arriver ~~d'abord~~ d'abord au milieu du chemin à parcourir, d'abord au quart et ainsi de suite à l'infini. Un corps devrait donc pour aller d'un point à un autre parcourir un nombre infini de points ce qui ne peut se faire en aucun temps donné.

L'Achille –

La flèche : tant qu'une chose est dans un seul et même espace elle est en repos. Or une flèche qui vole est à chaque instant dans le même espace. Donc elle est en repos dans chaque instant de son vol et par conséquent dans tout le temps de son vol.

Enfin Zénon démontre l'absurdité de cette loi que avec des vitesses égales, des espaces égaux soient parcourus dans des temps égaux.

Tous ces arguments sont des applications du principe de contradiction. Cette ~~application~~ manière de procéder amène Zénon à considérer le temps et l'espace comme formés de points distincts et séparés. Le principe de contradiction est le principe de discontinuité. Voilà pourquoi le panthéiste qui se place au point de vue de la ~~considère~~ la continuité en arrive à ~~rejetter~~ ce principe. Or ce qui est réel, donné par l'expérience n'est pas une infinité de points, mais un tout continu. ~~Voilà ce que Zénon ne montre, ni conçoit.~~ Dans la logique il en va tout autrement : aussi Leibniz et Kant ont-ils cherché à établir que le logique et le réel doivent être distingués avec soin. Mais ce qui résulte de toute cette étude, c'est la nécessité de rejeter le principe de contradiction, si l'on

admet l'existence de la pluralité et du mouvement, ou de rejeter l'existence de la pluralité & du mouvement ~~ceux-ci~~, si l'on admet le principe de contradiction.

Mélissus, à son tour, démontrait l'impossibilité du mouvement, en disant qu'il suppose ~~est~~ le vide. Or le vide c'est le non être. Le non être n'existe pas ni le mouvement par conséquent.

En résumé, les Eléates ont favorisé le développement de la théorie de la connaissance de deux manières :

D'une manière directe, en acquérant une habileté dialectique qui manifestait une notion plus ou moins inconsciente des lois de la pensée. Cette habileté a précédé et formé l'éristique des sophistes, qui fut l'un ~~un~~ des aiguillons de la philosophie de Socrate, de Platon, d'Aristote.

D'une manière indirecte, par les problèmes que posait cette doctrine métaphysique, par la forme qu'elle revêtait et ses allures ~~sa manière~~ paradoxales : soutenir avec une telle énergie le paradoxe le plus criant, c'est inviter les gens à se livrer à des recherches critiques sur la marche à suivre pour découvrir la vérité. Si nous considérons le fond de la doctrine, nous rencontrons le postulat métaphysique de la doctrine de la contradiction qui a gouverné la logique jusqu'à Kant inclusivement ~~jusqu'à Kant~~, tout en préparant la philosophie de ~~affirmant~~ l'identité des contradictoires, ce philosophe, a, quant à lui, ~~seule et~~ toujours respecté le principe de contradiction.

# III^e Leçon

## Les Pythagoriciens

# Leçon III.

## Les Pythagoriciens. — Alcméon. — Empédocle.

Pas plus que les philosophes qui les ont précédés, les Pythagoriciens n'eurent comme point de départ de leur philosophie une véritable théorie de la connaissance. Chez eux aussi cette théorie ne fut qu'une conséquence de ~~leur~~ doctrine métaphysique. Donc pour comprendre leur théorie de la connaissance, il faut d'abord connaître leur doctrine métaphysique.

Celle-ci semble déjà dépasser de beaucoup les conceptions des premiers philosophes. Elle se résume dans cette formule, que « les nombres sont les principes des choses. » Or c'est aussi la formule des savants d'aujourd'hui ; ce serait, semble-t-il, le dernier mot de la science. Mais les Pythagoriciens ne l'entendaient certainement pas de la même façon. Cette formule pour eux n'a qu'un sens encore vague et confus. D'abord ils ne croient pas que les nombres soient de simples propriétés, ou plutôt de simples rapports des choses ; ils croient que les nombres en sont la substance même, et qu'ils y sont immanents. C'est ce qui ressort d'un passage d'Aristote (Mét. 14, 3) : « οἱ Πυθαγόρειοι εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δ' ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα. » Ainsi les nombres sont bien comme la substance dont les choses sont faites. Et Aristote insiste : les Pythagoriciens, dit-il, n'ont pas distingué la matière de la forme ou manière d'être : ils confondaient les deux choses. Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.

Mét. I, 5, 986 a, 15

la matière (ὕλη) aussi bien que les affections

Les nombres n'existent pas séparés des choses ; ils sont dans les choses ~~pour en~~ dont ils constituent (ὕλη) (πάθη τε καὶ ἕξεις). On le voit, la distinction entre la matière et la forme ou bien encore entre l'immanence et la transcendance n'est pas encore faite.

Il en résulte une certaine obscurité : ~~dont~~ ~~les textes où~~ les Pythagoriciens disent, tantôt que les choses sont faites à l'imitation des nombres, tantôt que les choses sont des nombres. Entre ces deux formules un moderne ~~de~~ voudrait choisir. Mais les Pythagoriciens les admettaient toutes les deux, comme se conciliant

fort bien entre elles. Les nombres étaient pour eux l'essence de tout, sans exception.

Les nombres formaient deux catégories : l'impair et le pair, περισσός et ἄρτιος, coïncidant avec le fini l'infini τὸ πεπερασμένον et τὸ ἄπειρον, et encore a le bon et le mauvais, τὸ ἀγαθόν et τὸ κακόν. C'est ici l'impair qui est supérieur au pair, l'impair ou le fini, ou le bien. En effet, pour les Grecs, le fini, c le déterminé, l'achevé, le parfait, tandis que l'infini n' que l'indéterminé, l'inachevé, l'ébauché. La matière est le type de l'infini, et la forme celui du fini. Or l'impair c'est-à-dire l'un le complet, est bien en effet le fini ; donc il est supérieur au pair. De cette opposition du pair et de l'impair, les Pythagoriciens tiraient d'autres catégories, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer.

Mais les choses étant ainsi composées de contraires ont besoin d'un lien qui maintienne l'union de ces contraires. Ce lien, c'est l'unité du multiple, c'est l'harmonie. L'harmonie est en tout. Son essence est l'octave, disaient les Pythagoriciens, identifiant ainsi un fait particulier, concret, l'octave avec l'idée générale, abstraite, d'harmonie. — Telle est, en résumé, leur doctrine métaphysique.

Leur théorie de la Connaissance en découle naturellement. Le nombre est le principe des choses : c'est aussi le nombre qui rend les choses connaissables. Sans le nombre on ne peut ni penser ni connaître ; pour qu'une chose soit pensée et connue, il faut donc qu'elle ait un nombre (Voir Stobée, Eclogae I, 128, Meineke)

Telle est la doctrine de Philolaüs, le mieux connu des Pythagoriciens. Il disait aussi que l'essence des choses, qui est éternelle, et que la nature elle-même, sont connues de Dieu, mais non pas de l'homme. ~~le monde visible~~

est renfermé ~~renferme~~ l'homme | dans le monde visible ; mais là même encore, l'homme ne connaît les choses que par le nombre, l'harmonie qu'elles ont. Or ce qui rend ainsi les choses intelligibles pour lui, c'est la ... On doit considérer les effets et l'essence des nombres d'après la force contenue dans la décade ; sans elle, tout dans les nombres serait indéterminé ; c'est elle qui est à la fois savante elle-même et source de science ; aucun

être, sans elle, ne serait intelligible ni pour lui-même ni pour autrui.

La décade établit ainsi de la parenté, pour ainsi dire, entre l'âme ~~et~~ et les choses : les choses sont nombre, l'âme aussi est nombre, et c'est ainsi que la connaissance est possible.

L'âme est nombre. En quel sens faut-il entendre ceci ? Cette doctrine est-elle semblable à celle qu'on trouve mentionnée dans le Phédon : l'âme est une harmonie, et, plus particulièrement, l'harmonie de son corps. Mais alors, on ~~a~~ aurait le droit de conclure avec Cébès que l'âme périt avec le corps, puisque, dans cette hypothèse, elle n'est rien que l'harmonie de ce corps ; les sons de la lyre ne ~~se font~~ ~~plus~~ s'entendent plus quand a disparu la lyre qui les produit. — Cette conséquence de Cébès n'aurait pas échappé aux Pythagoriciens. Aussi ne disaient-ils pas, selon toute vraisemblance, que l'âme est l'harmonie de son corps ; car ils croyaient à l'immortalité de l'âme. Mais ils disaient simplement que l'âme est une harmonie comme la nature est une harmonie comme tout est une harmonie. ~~Cett~~ ~~La~~ ~~fo~~ Cette formule reste donc ~~vague~~ générale et vague. —

Néanmoins les Pythagoriciens admettaient une étroite union entre l'âme et son corps, par l'intermédiaire de nombres : « Anima inditur corpori per numerum et immortalem eamdemque incorporalem convenientiam. » ~~L'âme~~ (~~Valère~~ Mamert Claudien, De statu animae, II, 7)

L'âme est composée, d'ailleurs, de plusieurs facultés : ce sont d'abord la raison, puis la vie et la sensation, puis la croissance et la génération. La raison a son siège dans la tête ; la vie et la sensation dans le cœur : « κεφαλὰ μὲν νόω (s.-e. ἀρχή), καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος. » (Jamblique, Théologie arithmétique, 22)

Ainsi le nombre est partout : dans l'âme et dans les choses. Il rend les choses parentes entre elles ; il les rend aussi parentes de l'âme qui les connaît. Voilà pourquoi Sextus Empiricus (adversus mathematicos, I, 303) attribue aux Pythagoriciens l'

origine de cette doctrine, que les semblables sont connus par les semblables τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοι γιγνώσκεται. Philolaüs disait, en effet, que partout où les nombres régissent les rapports des choses, règne la cla la vérité; partout ailleurs, la confusion, le mensonge. Le mensonge est ennemi du nombre; la vérité, ~~lui semble~~ parente du nombre.

Cette théorie de la connaissance n'est ~~peut~~ autre chose que la simple application d'une doctrine métaphysique. Elle donne sous une forme étrange quelques indications sur la nature de la connaissance, ma sans aborder la question du criterium de la certitude. Philolaüs ne démontre pas son système; il le croit vrai parce qu'il le trouve imposant et beau: ~~cette~~ il ne cherche pas d'autre preuve de sa vérité.

Mais Alcméon et surtout Empédocle commencent quelques recherches sur la légitimité de n connaissance. Alcméon, médecin de Crotone (vers 500), sous l'influence du pythagorisme se fit une philosophie à lui. Il plaçait le principe des choses dans l'opposition du parfait ou céleste et de l'imparfait terrestre. L'homme, selon lui, avait avec ce qui est éternel une sorte de parenté. L'âme humaine, en effet, se meu éternellement comme les astres: donc elle est éternel Alcméon, d'après Théophraste (de Sensu, §§ 25 et 26), attribuait à l'homme outre la perception, qu'avai déjà les animaux, l'intelligence τὸ συνιέναι τὸ φρονεῖν. A propos de la perception, distinguée ainsi nettement de l'intelligence, Alcméon soutenait contre les pythagoriciens, que le semblable n'est pas connu par le semblable. Mais l'originalité de ce ~~philosophe~~ médecin consiste surtout dans l'importance donnée à la physiologie. ~~Le~~ Il découvrit, le premier le rôle du cerveau: c'est, dit-il, l'organe central des sens; il reçoit les vaisseaux qui lui viennent ceux-ci; ~~fournit~~ il donne des perceptions justes, s'il sain, fausses s'il est malade; Alcméon distingue ainsi un usage légitime du cerveau et un usage illégitime selon qu'il es sain ou malade.

Empédocle développa davantage la théorie de la connaissance. Sa philosophie était mécaniste. Parménide avait montré que le changement qualitatif des choses, ou le devenir, était quelque chose d'inconcevable, de contradictoire et d'absurde. Héraclite, de son côté, avait soutenu la réalité du mouvement ou du changement : l'immutabilité, pour lui, n'était qu'apparente. Empédocle emprunte à l'un et à l'autre de ces deux philosophes : il est éclectique. Comme Parménide il déclare inconcevable le changement ; mais comme Héraclite, il admet la réalité du changement. Il y a, dit-il, plusieurs qualités élémentaires : elles sont immuables. Quant aux changements infinis que présentent les choses, ils se ramènent à de simples changements d'association ou de dissociation, à des déplacements dans l'espace. Les qualités élémentaires des choses se réduisent à quatre, l'eau, la terre, l'air et le feu. On retrouve ici le philosophe éclectique, qui admet à la fois les éléments de Thalès, d'Anaximène, etc.

Mais, si ces qualités sont immuables, d'où peut venir le mouvement ? De l'amour et de la haine, répond Empédocle, φιλία et νεῖκος. — Tels sont ses principes métaphysiques ; ils dominent toute sa théorie de la connaissance.

Aristote (De anima, c. 3 et Met. IV, 5 p. 1009 B. 15) dit qu'Empédocle considérait la pensée et la perception comme une seule et même chose. Aristote exagère certainement. Théophraste (De Sensu, 10) dit seulement que, pour Empédocle, la pensée et la perception sont ou la même chose ou quelque chose d'analogue. Mais, tout ce que dit Empédocle lui-même, c'est qu'entre la pensée et les choses il y a comme une affinité :

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι

La sagesse ou la science s'accroît pour les hommes dans leurs rapports avec les présents. (cité par Aristote III) Et ces vers du poème d'Empédocle : « nous voyons la terre par la terre, c'est-à-dire par celui de nos organes qui participe de la nature de la terre —

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα

A

Sa doctrine est une conciliation de ces deux thèses.

des Pythagoriciens & d'Héraclite.

lesquels unissent & séparent les éléments.

De An.,

objets

καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶν

Poème d'Empédocle, v. 321, Edit. Ka

Ainsi l'âme ou l'esprit, l'homme enfin est en rapport av
les choses grâce à des organes semblables à ces choses.
~~Co~~ Comment Empédocle arrive-t-il à ces conceptions ? Sans do
par une observation superficielle, comme celles-ci : l'œil e
brillant, comme la lumière ; ~~le~~ l'organe du toucher est dur, comme les cor
résistants etc. Mais cette idée, que les organes des sens re
blent à leurs objets, ~~cette idée~~, plusieurs philosophes l'ava
eue déjà. Le mérite d'Empédocle est de la généraliser e
d'en faire sortir toute ~~la~~ cette théorie que « les semblables
connus par les semblables. » ~~Sans cette~~ Il ne s'en tient pas au
sensations, ~~mais~~ il passe aux sentiments et leur applique
même théorie, στοργὴ δὲ στοργήν, etc. Il l'appli
même à la pensée, φρόνησις, mais sans confondre celle
avec la sensation, αἴσθησις. Entre la φρόνησις et αἴσθησις pour cela
voit sans doute des analogies ; mais il distingue aussi
de l'autre ces deux modes de connaissance :

τὴν (φιλότητα) σὺν νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπ (ibid. v. 108)

« et ne demeure pas enseveli dans tes sens. » ~~Mais~~
Mais quelle idée se faisait-il de la φρόνησις ? Quel rap
entre elle et l'αἴσθησις ? — Pour Empédocle, la φρόνησις
le νοῦς s'oppose aux sens particuliers, qui sont purem
réceptifs, qui n'impliquent aucune réaction de l'esprit. La
φρόνησις compare et coordonne les données des sens parti
elle en fait la synthèse. Son caractère est d'être acti
elle agit ou réagit pour former, avec les perception
particulières des sens, des perceptions totales. Ainsi se
forme l'ὀρθὸς λόγος, dans lequel Empédocle voit le
critère de la vérité. (Sextus Empiricus, Adversus
Mathematicos 7, 122).

Quant aux détails de la doctrine, ils sont
grossiers et matérialistes. Empédocle détermine, d'après
loi de la ressemblance du sujet connaissant et de
l'objet connu le siège des diverses fonctions intellectue
Pour lui, les sensations s'expliquent par ~~les~~ les pores
organes des sens, dit-il, et par les émanations des ob
ou parcelles détachées qui viennent communiquer
les éléments qui leur ressemblent. Toutes les sensations

excepté celles de la vue, s'expliquent par ces parcelles des corps qui entrent dans les organes des sens. Quant aux sensations de la vue, elles s'expliquent, au contraire, par des particules qui sortent des organes et vont s'insinuer dans les pores des objets. La pensée est ainsi dans toutes choses, et résulte du mélange des substances. Or il est un composé où les substances sont mieux mélangées qu'ailleurs, le sang. Le sang est donc le siège de la pensée. (Aristote, de anima, I, 2, — Théophraste, de sensu, 10: τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν, ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν. — Enfin Empédocle lui-même v. 317:

αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

Laissons aussi de côté l'importance attribuée au feu. L'idée essentielle est que la pensée résulte d'un mélange, d'un rapprochement, d'une harmonie; c'est une synthèse, c'est-à-dire un acte par lequel sont rassemblés et combinés les éléments de la connaissance. Les sens ne font connaître les choses qu'une à une, analytiquement; la pensée ramène tout à l'unité. Telle est l'idée, très-vague encore, mais qui déjà se dégage de la doctrine d'Empédocle. La pensée est ainsi fort au-dessus des sens, qui ne peuvent nous offrir que des fragments des choses; les sens participent de la discorde; la pensée, de l'amour. Empédocle n'est donc pas ~~un~~ simplement un sensualiste, comme le prétend Aristote (Mét. IV, 5) qui dit que pour lui le φαινόμενον est ~~en~~ aussi l'ἀληθές. Empédocle distingue le νοῦς de ~~la φρόνησις~~ l'αἴσθησις. Sans doute il ne considère pas ce νοῦς comme ayant un objet particulier; il est donc sensualiste en cela. Mais, comme il attribue cependant au νοῦς une fonction spéciale, qui est de combiner les données des sens, ~~il est~~ s'élève ~~déjà en cela~~ le ~~au dessus du~~ sur sensualisme; il a donc déjà comme une vague idée d'un critère. Il en conçoit du moins l'utilité, la nécessité, s'il ne réussit pas à le définir nettement. ~~Aussi~~ Mais, de son système, on a bientôt oublié ~~la partie~~ cette idée encore indécise qu'il y a une connaissance ~~au dessus de~~ la connaissance ~~sensibl~~ sensible, pour ne se souvenir que de cette autre supérieure à idée, plus nette et plus précise, que toute connaissance vient des sens. Voilà pourquoi Aristote l'appelle sensualiste.

Ch. Adam

# 4e Rédaction.

## Anaxagore _ Diogène d'Apollonie

Henri Brelet

## Anaxagore – Diogène d'Apollonie.

La théorie d'Anaxagore consiste dans une forme déjà savante du mécanisme. Les éléments des choses, selon lui, sont de 2 catégories: les éléments matériels proprement dits, et le νοῦς ou intelligence. Les éléments matériels | d'Anaxagore ont été appelés, par Aristote notamment, τὰ ὁμοιομερῆ. Les ὁμοιομερῆ sont des éléments d'une nature déterminée. Tandis que ~~Empédocle~~ ~~et~~ les atomistes réduisaient | à son minimum la nature interne des ~~les~~ éléments matériels ~~à leur minimum~~, admettant seulement des qualités mathématiques | s'efforçant de ne retenir que la quantité pure, tandis ~~tandis~~ qu'Empédocle n'admet que 4 qualités primordiales, Anaxagore admet une infinité de qualités primordiales. Au fond des choses il y a, selon lui, autant de qualités primordiales que | nous comptons d'espèces, d'individus: la tendance de son système est de particulariser les éléments à l'infini. Ces ὁμοιομερῆ sont des particules qualitativement semblables, de même nature, dont le mélange produit les corps. Aristote (De generatione et Corruptione I, ch. 1, p. 314 A, l. 18), Théophraste (Hist. plantarum), Lucrèce (I, 834 et 199.) disent | que, selon Anaxagore, ~~qu'~~un corps est formé par la réunion des ὁμοιομερῆ semblables. Lucrèce, après avoir énoncé cette manière de concevoir la formation des différents corps, avoue qu'il y a des objections et énonce une manière plus profonde d'entendre la formation des corps, c'est de supposer | que, dans l'eau, par exemple, ~~qu'~~il existe non seulement des ὁμοιομερῆ noires, mais aussi des ὁμοιομερῆ blanches, de sorte que l'eau, ~~(par exemple)~~ de noire qu'elle est étant liquide, peut devenir blanche (neige). Tout corps contient des substances élémentaires.

Cette doctrine est remarquable.

Ce n'est pas exagérer la pensée d'Anaxagore que de le présenter comme faisant résulter l'indéterminé du déterminé – et non le déterminé de l'indéterminé – l'élémentaire de l'organisé – la quantité de la qualité – le général du particulier –

Anaxagore pose le déterminé avant l'indéterminé, le particulier avant le général. Le général est le résultat d'un mélange qui annule les qualités les unes par les autres: les couleurs mélangées s'annulent.

Les ὁμοιομερῆ d'Anaxagore sont plus déterminées que les choses tombant sous nos sens.

Aristote (de Generatione) dit : "Ὁ μὲν γὰρ (Anaxagore) τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεια τιθησιν, οιον οστουν και σαρκα και μυηλον και των αλλων ων εκαστου συνωνυμον το μερος εστιν---- Εναντιως δε φαινονται λεγοντες οι περι Αναξαγοραν τοις περι Εμπεδοκλεα, ο μεν γαρ φησι πυρ και υδωρ και αερα και γην στοιχεια τεσσαρα και απλα ειναι μαλλον η σαρκα και οστουν και τα τοιαυτα των ομοιομερων. Οι δε (Anaxagore) ταυτα μεν απλα και στοιχεια γην δε και πυρ και υδωρ και αερα συνθετα."

Ainsi, aux yeux d'Anaxagore, les qualités les plus simples sont le résultat d'un ~~composition~~ mélange & d'une confusion.

L'idée philosophique a plus d'importance que son application. Ainsi, ne pas confondre les ὁμοιομερῆ avec les atomes.

D'un autre coté, le système d'Anaxagore est mécaniste autant que possible. Anaxagore s'efforce ~~[illegible]~~ d'expliquer la multiplicité des qualités actuelles sans faire intervenir l'hypothèse ~~[illegible]~~ dynamique : c'est pourquoi il multiplie à l'infini ~~[illegible]~~ les qualités primordiales.

En même temps il ne croit pas avoir posé par là tous les principes nécessaires à l'explication des choses. ~~[illegible]~~. Le mouvement ne s'explique pas ~~[illegible]~~ suffisamment par lui-même; car il se fait d'une manière harmonieuse, ordonnée. Les combinaisons ne s'expliqueraient pas par l'hypothèse d'un simple mouvement inhérent aux choses. Ici, la doctrine éveille notre attention. Voilà un principe immatériel. Le νοῦς d'Anaxagore constitue un grand progrès. Ce νοῦς a 3 qualités qui le distinguent de la matière : simplicité, puissance, science. Il doit être simple pour pouvoir pénétrer toutes choses. Il doit être puissant pour donner le mouvement. Il doit avoir la science pour donner un mouvement harmonieux.

Cependant Anaxagore ne paraît pas avoir conçu le νοῦς comme immatériel. C'est une chose, χρῆμα. Fragm. 8 (édit. Schaubach) il dit : "Λεπτοτατον παντων χρηματων."

Le νοῦς est seul pur & par suite indépendant, αυτοκρατης; mais il pénètre toutes choses d'une manière qui semble matérielle.

Il a la science, γνωμην περι παντος πασαν ισχει.) (frag. 8) –
Aristote (De Anima I, 2) dit que le νους est cause του καλως και ορθως – Anaxagore n'aurait pas appelé son principe νους s'il ne l'avait pas conçu par analogie avec l'esprit humain. Mais il ne songe pas pour cela à le considérer comme immatériel. Il ne dit pas que le νους constitue une personne, un être à part.
Hegel veut qu'Anaxagore soit le précurseur des idéalistes: c'est exagéré. Le νους est cause motrice et est une substance plus subtile que les autres; ~~ce~~ il n'est ~~non~~ pas une pensée consciente.
Qu'y a-t-il de nouveau dans cette doctrine du νους? Pourquoi Aristote dit-il que seul ~~il~~ Anaxagore a du bon sens? (Métaphys. I, 3) – C'est que Anaxagore le premier a conçu comme primordiaux et supérieurs les attributs de la pensée et de l'action intelligente.
En quel sens le νους est-il principe moteur?
Il n'est pas dit qu'Anaxagore ait considéré les choses comme immobiles à l'origine.
~~Il~~ Mais il ne se contente pas de la matière pour expliquer le mouvement parce que ce mouvement a des caractères ~~[illegible]~~ esthétiques que la matière n'expliquerait pas. Il distingue la cause matérielle et intellectuelle du mouvement. Il renonce à expliquer les choses par la physique ~~ment~~ et il invoque une cause intellectuelle. Le νους intervient comme un deus ex machinâ. Anaxagore voudrait bien se passer du νους, mais sans le νους il ne peut expliquer le caractère ordonné des choses: "Αναξαγορας μηχανη χρηται τῳ νῳ προς την κοσμοποιιαν και οταν απορηση δια τινα αιτιαν εξ αναγκης εστι, τοτε παρελκει αυτον εν δε τοις αλλοις παντα μαλλον αιτιαται των γιγνομενων η νουν." – (Métaphys. I, 3)
~~Le νους intervient comme deus ex machinâ.~~
La méthode d'Anaxagore pousse le plus loin possible l'explication mécanique.
En invoquant le νους, Anaxagore était en progrès sur Empédocle. Empédocle avait distingué ~~2~~ des causes matérielles, un Anaxagore invoque un élément qui nous est donné par l'expérience, le νους. A la place d'un principe ~~multiple~~ mythique, nous avons un principe connu.

parmi des hommes qui parlent au hasard

entièrement

Double principe supérieur l'Amour & la Discorde; mais c'est était là un principe plus mythique qu'expérimental.

Pourquoi attribuer au νους la création du mouvement ordonné ? C'est qu'Anaxagore ne distingue pas entre νους et ψυχη. Aristote (De Animâ I, 2) dit : ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ την ψυχην ἢ ἑ̓́απασι γαρ υπαρχειν αυτον τοις ζωοις. „

Or c'est une croyance commune que ψυχη est la cause du mouvement. Vie et mouvement, c'est tout un, comme repos et mort. Voilà en quoi consiste le principe d'Anaxagore.

| πολλαχοῦ τὸ αἴτιον καλῶς ἢ ὀρθῶς τὸν νοῦ λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι

| pour les anciens

Qu'en tire-t-il pour la théorie de la connaissance ? Ici on retrouve que la philosophie théorique est plus avancée que la philosophie logique. L'homme découvre avant de savoir comment il a découvert.

| cette loi,

Anaxagore après avoir dit que le νους est le principe des choses, développe peu la théorie du νους : il n'~~[illegible]~~ analyse pas. La métaphysique d'Anaxagore semblait appeler cette étude. Il se borne à q.qs. remarques.

| ce principe.

Son principe général, c'est, contrairement à l'opinion la plus répandue le principe d'Héraclite suivant lequel l'objet et le sujet doivent être de nature différente.

Théophraste (De Sensu I) dit : " Περι δ'αισθησεως αι μεν πολλαι και καθολου δοξαι δυο εισιν· οἱ μὲν γαρ τῷ ὁμοιῳ ποιουσιν, οἱ δὲ τῷ εναντιῳ. " La 1ère opinion a été professée par Parménide, Empédocle et Platon, la 2e par Anaxagore, et Héraclide, dit Théophraste (§27), Αναξαγορας δε γι~~[illegible]~~νεσθαι μεν τοις εναντιοις. – C'est que, dit-il, le semblable ne reçoit pas d'impression du semblable.

Il ajoute qu'en conséquence toute sensation est accompagnée de peine, απασαν αισθησιν μετα λυπης, οπερ αν δοξειεν ακολουθον ειναι τῇ υποθεσει, παν γαρ το ανομοιον απτομενον πονον παρεχει.

Anaxagore fait remarquer que, pour qu'un objet paraisse chaud, il faut qu'il soit plus chaud que notre corps (Théophr. §28) – La privation préalable d'une chose nous la fait percevoir lorsque nous entrons en communication avec elle. [Les sens d'ailleurs n'expliquent pas à eux seuls toute la connaissance.

Anaxagore semble avoir soutenu que les sens ne jouent

dans la connaissance que le rôle d'instrument par rapport au νους qui en est le principe véritable.

Théophraste (De Sensu § 38) dit que ~~le~~ le philosophe Clidémus avait dit

| mais des oreilles seulement, qu'elles

~~pour doctrine que~~ ~~les~~ des oreilles | ne perçoivent pas les objets eux-mêmes mais se bornent à transmettre l'impression au νους — à la

| toutes les

différence d'Anaxagore qui fait du νους le principe ~~des~~ | sensations, αρχην ποιει παντων τον νουν.

En quoi consiste au juste l'opération du νους? Dans Anaxagore la fonction du νους est déterminée. Il a pour fonction de connaître les choses telles qu'elles sont, de découvrir les qualités simples sous les qualités complexes : connaître, c'est isoler les qualités : l'analyse qualitative est la fonction supérieure de l'esprit.

C'est une théorie contraire à la théorie matérialiste.

Anaxagore a conscience de 2 modes de connaissance : sensible et rationnelle.

Il dit que nos sens sont trop faibles pour juger de la vérité υπο αφαυροτητος αυτων ου δυνατοι εσμεν κρινειν ταληθες. (Sextus Empir., adv. Mathemat. VII, 90). La preuve, c'est que si dans un mélange de couleurs le noir est ajouté goutte à goutte à une grande quantité de blanc, l'œil ne discerne pas le changement de couleurs produit.

Les particules des corps ne nous sont pas perceptibles (Aristote, Physiq. I, 4, page 187 B) —

Anaxagore a donc nettement condamné la connaissance purement sensible.

S'en suit-il qu'il ait été sceptique? La question se pose pour

| n'assigne

2 raisons. a) D'abord parceque Anaxagore | ~~n'offre~~ pas d'autre source de la connaissance que les sens eux-mêmes. — A cela nous répondons qu'Anaxagore a ~~simplement~~ néanmoins affirmé ~~sa~~ sa

| certainement

~~opinion~~ doctrine avec une telle décision qu'il n'est pas sceptique.

b) Cependant Aristote croit découvrir dans les principes de son système une raison contre ~~les principes de la~~ la possibilité de la certitude.

Il trouve qu'Anaxagore devait être sceptique.

| Selon Aristote,

Son système | serait en opposition avec le principe de contradiction

Aristote (Métaphysiq. IV, 4 p. 71 Tauchnitz) dit que le mélange universel d'Anaxagore abolit le principe de contradiction " το του Αναξαγορου ομου παντα χρηματα· ωστε μηδεν αληθως ~~[illegible]~~ ενυπαρχειν. » – Anaxagore aurait donc professé qu'une chose est à la fois et n'est pas: l'eau est blanche ~~et~~ / noire – la neige est noire en même temps que blanche.

/ en même temps

Mais il y a erreur de la part d'Aristote. Anaxagore ~~[illegible]~~ ne distinguait / la matière et la forme, comme l'a fait depuis Aristote. Quand il admet ~~la~~ la neige est noire, il veut dire qu'elle ~~[illegible]~~ contient, outre ~~[illegible]~~ / d'ομοιομερη blanches ~~[illegible]~~ quelques ομοιομερη noires: ~~Il ne devrait pas dire "la neige est noire"~~: ce sont des substances distinctes mélangées dans une substance totale. ~~Aristote dit avec plus de précision que la qualité seule change et que la matière demeure la même.~~

/ pas nettement que

/ une majorité

Anaxagore ne soutient donc ~~pas~~ qu'une seule et même chose contient des principes contradictoires.

Ainsi Anaxagore n'est pas sceptique.

Anaxagore a même eu, d'après Sextus Empiricus, l'idée d'un critère de la vérité: il a considéré la raison comme le critère: τον λογον εφη κριτηριον ειναι. (Adv. Mathem. loc. cit.)

~~[illegible]~~ Dans les fragments d'Anaxagore (frag. 8) on trouve à l'appui de cette thèse / que l'esprit (νους) est toujours semblable à lui-même. Dans tous les êtres, c'est le degré qui varie.

/ cette assertion

Il oppose le νους aux sens.

Il y a sans doute un texte contradictoire d'Aristote (Métaph. IV, § 1009 B, ligne 25), d'après lequel Anaxagore professait οτι τοιαυτ' εσται τα οντα οια αν υπολαβωσιν. Mais il s'agit ici de la vie pratique, non de la philosophie.

Enfin, pour la méthode à suivre, il y a une indication dans Sextus (Adv. Mathem. 7, 140). Selon Anaxagore les choses visibles sont les critères de la connaissance des invisibles της των αδηλων καταληψεως τα φαινομενα κριτηρια ειναι.

Tels sont les principaux points de la doctrine d'Anaxagore.

## Diogène d'Apollonie.

Diogène d'Apollonie a une théorie grossière.
Il est éclectique.
L'air, principe intelligent doué de raison : voilà le principe des choses.
Il distingue entre φρονεῖν et αἰσθάνεσθαι, et cette distinction résulte du degré de sécheresse de l'air qui constitue l'âme.
Quand l'air est sec, l'âme pense de la façon la plus juste.
Il ajoute que la pensée se distingue de la sensation en ce qu'elle est causée par l'air intérieur, tandis que la sensation est causée par l'air qui vient du dehors et qui se propage des organes extérieurs au cerveau.
Il a moins qu'Anaxagore fait des recherches sur la nature du νοῦς et les conditions de son exercice.

Ecole Normale superieure

Cours de M. Bertrand

2me année. 1878-1879.

5eme redaction -

Leçon du Vendredi 22 Nov. 1878.

J. Bréton

Cours de M. Boutroux.

Ecole Normale supérieure 2ème année 1878-9.

## La théorie de la connaissance dans la philosophie grecque

### Vème Leçon.

### Démocrite.

~~La connaissance~~ La philosophie de Démocrite est dogmatique comme celle ~~des philosophes~~ de ses prédécesseurs. Pas plus qu'eux il n'a étudié la nature et la valeur de la connaissance pour elle-même et en elle-même. Il est métaphysicien avant d'être logicien et psychologue; cependant l'étendue de ses connaissances et la pénétration de son esprit, ~~l'avantage~~ le profit qu'il tire des travaux antérieurs, ~~l'âge~~ l'époque déjà avancée à laquelle il appartient, tout cela donne à ses idées sur la connaissance une plus grande portée et une plus grande précision. Nous verrons qu'il distingue deux modes de connaissance et qu'il étudie la valeur de ces deux modes avec plus de netteté qu'on n'avait fait jusqu'alors.

La méthode à suivre pour étudier Démocrite ~~sera~~ sera la même que nous avons déjà employée jusqu'ici. La théorie de la connaissance résultant de la doctrine sur la nature des choses, il est d'une grande importance d'étudier tout d'abord le principe ~~du~~ de mécanisme universel ~~que~~ ~~...~~ que Démocrite a déjà ~~...~~ conçu sous une forme très parfaite.

Le mécanisme repose sur deux postulats.

2) 48

1° Impossibilité du devenir ou changement qualit. des ...
2° Réalité du changement –

Le premier de ces postulats était établi ~~et affirmé~~ par Eleates.

Le second était affirmé par Heraclite –

Democrite est resté plus fidèle qu'aucun philosophe à ces deux principes et a fait un effort puissant pour les concilier. Ecartant des elements des choses toute ~~pensée~~ essence qualitative il ne veut garder que ~~le principe~~ l'essence quantitative. ~~D'un autre~~ ~~côté~~ il reduit "le changement" à le simple ~~changement~~ différences de position, au changement mathematique –

Mais penetrons un peu plus avant et arrivons au détail de la doctrine –

1° Le devenir et la destruction sont inintelligibles, donc les elements des choses sont qualitativement immuables.

2° Le mouvement existe et il est de l'essence même des choses. Il existe d'une façon primordiale, irreductible. Or il suppose le non-être; donc le non être n'existe pas moins que l'être "μη μᾶλλον το δὲν ἢ το μηδὲν εἶναι". L'Etre est le Plein et le non être est le Vide. Il n'y a pas de division à l'infini. parcequ'une division à l'infini ne laisserait subsister dans les éléments aucune grandeur et les anéantirait. Les elements séparés par le vide sont les atomes – Les atomes ont des caractères communs et des caractères distinctifs – Les caractères communs, d'après M. Zeller sont précisement les caractères que les Eleates attribuaient à l'Etre. L'Etre de Democrite est l'Etre même des Eleates, multiplié par l'intervention du Non Etre c'est à dire du Vide – Les caractères sont

| ni fin

L'Éternité (les Atomes sont sans commencement ~~infinis~~)

Le Plein – (Réalité continue de l'Atome)

L'Indivisibilité (Immutabilité en ce qui concerne leur état intérieur) –

La Simplicité

L'Identité car toute ~~différence~~ changement de nature ~~a pour~~ impliquerait ~~condition~~ un ~~le~~ non être puisque dire d'un corps qu'il est "ceci" c'est dire qu'il n'est pas "cela"

En résumé les atomes ~~n'~~ n'ont ~~pas~~ chez ~~pour~~ Démocrite, aucune ~~les~~ propriétés qualitatives –

Les caractères distinctifs doivent être des caractères purement quantitatifs – Ce sont. La forme (σχημα) – La grandeur (μεγεθος) – La situation (θεσις) – Pour ces trois premiers les textes sont unanimes. Mais il y a une discussion importante soulevée au sujet d'une nouvelle propriété le Poids (βαρος) –

Mr Zeller soutient que Démocrite attribue le Poids aux atomes comme propriété primordiale essentielle, originelle – –

| Ravaisson, MMrs Lachelier et Renouvier soutiennent que le Poids (βαρος) est une qualité et ~~qu'elle~~ n'est pas attribuée aux atomes –

Mr Liard dans sa thèse a repris l'idée de Mr Lachelier Le système de Démocrite serait ainsi un mécanisme mathématique | parfaitement rigoureux – Le mouvement est primordial et ne s'explique pas par les propriétés des atomes. Tout mouvement vient d'un mouvement antérieur et ainsi de suite à l'infini. Démocrite aurait le premier conçu le déterminisme ou l'idée de la Régression à l'infini, ce qui

1/250
(antithèses des

devait ~~fournir~~ donner de leur naissance aux "antinomies" de Kant —

Il y a du reste des textes pour et contre —

Monsieur Zeller s'appuie sur un texte d'Aristote (de generat. corrupt. I 8 — ~~326~~ pag. 326a 9.) καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ θερμότερον. Selon Démocrite chaque atome est plus lourd que les autres selon son excès de matière.... (Cf. d'autres textes Zeller p. 793 de la 4e Edit. Simplicius — Lucrèce II 216 — 242 et surtout les vers 225 — 230.

Quod si forte aliquis credit, graviora potesse
Corpora, quo citius rectum per inane feruntur,
Incidere e supero levioribus, atque ita plagas
Gignere, quae possint genitaleis reddere motus
Avius a vera longe ratione recedit —

Il explique que Démocrite rendait compte de la rencontre ou concursus des atomes par leurs différents poids et explique l'addition nécessaire du Clinamen par Epicure en se référant à la loi indiquée dans le De Coelo d'Arist. que tous les corps tombent également vite dans le vide. ~~Com~~ Ce n'est pas par la différence des poids que l'on peut expliquer la rencontre des atomes. C'est pourquoi Epicure a eu raison d'imaginer le "Clinamen"

D'un autre côté M. Ravaisson cite à l'appui de son interprétation Plutarque Placita I, 3, 29 au nom tro
Δημόκριτος μὲν γὰρ ~~Ε~~ ἔλεγε δύο, μέγεθός τε καὶ σχῆμα· ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον, τὸ βάρος, ἐπέθηκεν

Et Stobée I 348 (~~cf. 5~~. 700. 2) Δημόκριτος τὰ

Πρωτά φησι σώματα, ταυτα δ'ην τα ναστά, βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

Et aussi Cicéron de finibus bon et mal I. VI 18

Sed hoc (c'est à dire ce qui précède comme vitium: illa Epicuri propria ruinae: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. —

M. Ravaisson de même dans son étude sur la Métaphysique d'Aristote II pag 89 prétend que le poids n'appartient pas à l'atome de Démocrite et en donne ses preuves et ses raisons.

Enfin Lewes dans son histoire de la philosophie tom 1er page 101 dit également: It was through the movements and collisions of these atoms that our Cosmos acquired its distinctive forms and laws.... He thought that they (les atomes) had a motion of their own as a constituent property. He further maintained that every motion was necessarily determined by one or more antecedent motions.

Mais il ne semble pas impossible de concilier ces deux opinions opposées en apparence sans rejeter ~~et par trop cavalièrement~~ purement & simplement comme le fait M. Zeller, les textes contraires à son opinion. ~~etc~~ Les deux opinions se concilieront aisément si l'on distingue 1° les propriétés immédiatement constitutives et 2° les propriétés médiatement constitutives. Les textes de MM. Ravaisson Lachelier etc disent que le poids n'est pas une propriété immédiatement constitutive de l'atome — De l'atome

ne possède pas le poids au même titre que la grand[eur]
et la forme. Le poids ne peut pas être "coordonné"
~~par rapport~~ à la forme et à la grandeur. Mais le poids
n'est pas non plus une qualité secondaire n'apparten[ant]
pas aux choses, mais que nos sens leur prêtent,
une qualité qui n'aurait qu'une réalité relative au su[jet]
percevant ou en un mot une réalité subjective.
Le poids appartient aux atomes en tant que conséquen[ce]
des qualités immédiatement constitutives. Κατὰ τ[ὴν]
ὑπεροχὴν signifie "selon l'excès de masse, ~~de puissance~~
Le poids résulte de la grandeur ; c'est une qualité
constitutive en tant qu'~~ils~~ s'explique entièrement p[ar]
les qualités primordiales ; et d'un autre côté ~~il~~ ce n'est p[as]
une qualité primordiale parce qu'il est réductible.
Démocrite a pu ne pas faire rentrer le poids dans le[s]
qualités immédiatement constitutives et cependant
expliquer le mouvement par le poids car le poids ne
renferme rien qui vienne du sujet sentant.
Telle est sans doute la pensée de Démocrite et tou[s]
~~ainsi~~ les ~~opinions~~ textes se trouvent ainsi conciliés.
Le mouvement lui aussi n'est pas une qualité imm[é]-
diatement constitutive, mais ~~en~~ dérive / des qualités ~~simples~~ primordiales et ne
renferme rien qui vienne du sujet sentant. Il a
une réalité objective.
~~En somme~~ Les atomes ont deux espèces de qualités
1° Les qualités Primaires dans lesquelles nous ferons
rentrer le Poids comme conséquence des qualités
immédiatement constitutives
2° Les qualités Secondaires telles que le chaud le fr[oid]

le goût la couleur etc. Ces qualités n'appartiennent pas aux choses mais consistent exclusivement dans la manière dont nous les percevons.

Voilà les points les plus importants. Dans Democrite, pas de hasard, pas de finalité. La fatalité gouverne tout.

Si de ces principes metaphysiques nous passons à la théorie de la ~~volonté~~ connaissance, nous rencontrons un objet intermédiaire, l'Ame, sujet de la connais. Quelle idée Democrite se fait-il de l'âme ? L'ame selon lui n'est pas distincte des autres choses matérielles et immatérielles et n'est pas comme dans Anaxagore un principe, matériel sans doute, mais supérieur aux autres. Elle est faite de la substance la plus mobile, d'atomes ténus, polis et ronds et en définitive sa substance n'est autre que le feu. C'est parce qu'elle est extrêmement mobile qu'elle pense. Ame et pensée ne font qu'un. Aristote De anima I, 2. 405 a 9 dit: Δημόκ δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· ~~τον~~ τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ. Les atomes intellectuels ou parcelles de feu sont répandus dans tout le corps mais les diverses fonctions de l'âme ont chacune ~~son~~ leur siège séparé dans des organes particuliers. La pensée réside dans le cerveau, la colère dans le cœur, le désir dans le foie.

L'ame a ~~deux~~ pour fonction principale la connai
Il ~~en~~ resulte naturellement ~~que~~ de cette doctrine metaph
si contraire à l'opinion vulgaire, qui place la natu
reelle des choses dans des elements inaccessibles aux
~~choses~~ sens que Democrite devait distinguer deux mo
de connaissance — Puisque les choses sont autres q
nous ne les voyons et puisque nous pouvons ~~d'un~~ néanmoins
~~autre coté~~ connaître leur nature intime, au des
de la connaissance vulgaire il y a un mode de connai
superieur — Sextus Empir. Adv. Mathem. VII 139.
dit a ce sujet. Λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δ
δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν, γνωσίη· ἡ δε, σκο
καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκο
ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκ
κρυμμένη δὲ ταύτης· εἶτα προκρίνων τῆς
σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων, ὅτ
ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται, μήτε ὁρῆν ἐπ'
ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδρᾶσθαι, μή
γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι
ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ
ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμ
καλεῖ — Democrite lui-meme dit dans ses Kanon
que la connaissance se distingue en γνωσίη et
en σκοτίη — connaissance vraie authentique, et
connaissance obscure — D'un autre coté nous vo
que la connaissance est d'autant plus parfaite que
la temperature de la substance qui constitue l'ame
a un degré plus modéré ni trop chaude ni trop f
Un degré moyen constitue la santé de l'ame.

Il n'y a pas de différence radicale entre les deux modes de connaissance mais seulement une différence de degré. Aussi Démocrite loue-t-il Homère (Théophraste de sensu par. 58) d'avoir employé le mot ἀλλοφρονεῖν pour caractériser les êtres sans connaissance — Περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν· ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται μεταλλάττειν φησί. Διότι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν ὅτι ἐστὶν "ἀλλοφρονεῖν" — L'absence complète de connaissance n'existe pas. C'est un ἀλλοφρονεῖν. Il y a une infinité de degrés dans la pensée et dans la connaissance. De même la γνησίη γνώμη en réalité ne dépasse pas le champ de la sensation mais vient au secours de la σκοτίη γνώμη là où celle-ci est arrivée à la limite qu'elle ne peut pas franchir — La raison continue la sensation. Il n'y a pas de séparation radicale et absolue entre les sens et la raison —

Mais essayons d'entrer plus avant dans le détail en étudiant ces deux modes de connaissance : La connaissance sensible est gouvernée par cette loi que les semblables seuls peuvent entrer en communication entre eux. Démocrite est de ceux qui pensent que les semblables sont connus par les semblables. D'une manière générale le ποιοῦν et le πάσχον doivent être de même nature. ~~En appliquant cette règle à la connaissance~~ ~~cas à~~ Aristote De gen I, 7 - $323^{b}10$

Δημόκ. δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς. Le ~~[illegible]~~ principe general Demo[crite] l'applique à la connaissance et conclut que les semblables sont connus par les semblables. Il est arrivé ainsi à une doctrine très remarquable qu'Aristote appelle ἄτοπόν τι et qui nous parait très profonde. C'est la doctrine d'après laquelle tous les sens sont des variétés du toucher — Aristote De Sensu ch. IV 442ᵃ 29. s'exprime ainsi — Δημόκ. δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν. καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ' ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἑκάστη ἁφή τις ἐστίν. Cette idée Democrite l'applique d'une façon encore grossière. Il admet qu'il existe des émissions de particules par les corps et qu'elles conservent la forme des choses dont elles emanent, "εἴδωλα". Ces particules viennent affecter l'œil et de là se repandent dans le corps. Voilà l'explication de la vision. ~~[illegible]~~ Toutefois ce ne sont pas les εἴδωλα ~~elles~~ eux-mêmes qui viennent s'insinuer dans l'œil car entre les particules emises et l'œil se trouve l'air qui est ebranlé par ces particules et reçoit son empreinte. C'est pourquoi on voit mal de loin — De notre œil émanent aussi des particules qui viennent modifi[er]

les images venues des choses extérieures. Démocrite donne une explication analogue pour le son – Pour la γνώμη γνησίη ou φρόνησις qui n'est que le degré supérieur de la connaissance et ne diffère pas radicalement de la connaissance inférieure voici ce que Démocrite en dit : Il en déduit l'existence plutôt qu'il ne la détermine catégoriquement. Il affirme que les choses sensibles, que les données des sens ne peuvent fonder que des opinions, des coutumes et qu'en réalité il n'existe que les atomes et le vide – Démocrite frag. I οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα καὶ κενόν. Le reste, l'amer le froid etc n'appartiennent qu'à la connaissance obscure – Nous chercherions vainement dans Démocrite des indications précises sur ~~cette~~ la connaissance supérieure. Nous trouvons seulement que, ~~t~~ ~~même~~ comme ~~q~~ Anaxagore il va des phénomènes aux choses cachées par une sorte de méthode inductive – Sextus Empir. Ad. Mathem VII 140 s'exprime ainsi. Διότιμος δὲ, τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια. τῆς μὲν τῶν ἀδήλων κατάληψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας· ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ. Cette connaissance supérieure n'a donc pas un mode bien déterminé. En dernière analyse ce sont les données sensibles épurées, ~~rendues~~ réduites à leur minimum que nous retrouvons dans cette prétendue φρόνησις puisque les atomes et le vide s'imaginent lorsqu'ils ne se voient plus – Cette connaissance supérieure est encore

12 58

de l'ordre sensible, bien qu'aussi simplifié et épuré que possible et réduit à des données imaginatives –

Démocrite s'exprime avec plus de netteté sur la valeur relative de ces deux modes de connais[sance]. Ici apparaît la première ébauche d'une doctrine de la subjectivité des données sensibles – Il expo[se] ainsi son opinion sur la valeur des données des [sens]. Sextus Empir. adv. Mathem. VII 135 – Νόμῳ γλ[υκὺ] φησι γλυκὺ, καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δε, ἄτο[μα] καὶ κενόν. Donc le doux, l'amer le chaud, la couleur sont sont relatives à νόμος – Νομος, c'est évidemment plus que l'apparence individuelle, cepe[ndant] c'est un produit de l'esprit humain – C'est une manière d'être qui n'appartient pas aux choses elles-mêmes – Les qualités sensibles n'appartiennent pas aux choses et viennent de nous d'une part; d'autre part elles sont vraies pour tous les hommes – La loi est supérieure aux individus. Pourquoi Démocrite professe-t-il cette sorte de subjectivisme? Il semble co[mme] le dit Zeller que sa doctrine de la vision d'après laquelle nous ne percevons que les images, à cau[se] de l'air intermédiaire, il semble que cette doctrine ex[prime] déjà par elle-même le caractère subjectif attribué à nos sensations – Cette remarque semble être co[mme] un symbole matériel de la ~~cause~~ théorie que ~~[illegible]~~ développera la[...] Mais il ne nous est pas dit que Démocrite ait fait c[...]

raisonnement – C'est M. Zeller qui le fait pour son compte. Democrite dit simplement qu'il faut considérer nos jugements comme relatifs parce qu'ils changent suivant notre état notre âge etc – ~~μετα-βαλλο...~~ Ἔτι δ' αὐτοὺς μεταβάλλειν τὴν ~~κρίσιν~~ | κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ᾗ καὶ φανερὸν ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. (Theoph. de sensu 64).

| κρᾶσιν

et dans le détail Democrite détermine d'une façon peu précise les qualités qui appartiennent aux choses elles-mêmes et celles que nous leur prêtons – Le poids appartient aux choses mais d'une façon ~~im~~médiate Περὶ μὲν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει. Τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. (Theoph. de sensu. 63) ce qui revient à dire que le lourd, le léger, le mou et le dur ne sont pas, comme d'autres qualités (la couleur par exemple), des qualités subjectives prêtées par besoin aux objets, mais des qualités qui appartiennent aux choses elles-mêmes. Democrite s'est efforcé de ramener le chaud à la forme des atomes. Il y a donc là une tendance à expliquer les qualités secondaires par les qualités primaires et à donner aux ~~sensations~~ qualités secondaires une ~~importance~~ réalité que ne semblait pas annoncer le mot νόμος – Democrite n'a pas de critérium | à l'aide duquel il puisse déterminer ce qui appartient aux choses et ce que nous y ajoutons. ~~Cependant~~ Aristote a cru pouvoir considérer Democrite comme un sceptique, de même que pour lui Anaxagore ~~violerait~~ s'élevait contre le principe de contradiction.

| précis

Nous voyons ici un nouvel exemple de la façon dont Aristote traite ses prédécesseurs, leur imposant des distinctions qu'il a introduites le premier et une rigueur de méthode qu'ils ignoraient. Démocrite n'était pas sceptique et pour s'en convaincre il suffit de remarquer le caractère dogmatique de sa doctrine. Il affirme sans donner de bonnes raisons, soit, mais il croit à la vérité et la cherche de bonne foi. [en particulier] Le ton général et cette formule ἐτεῇ ἄτομα καὶ κενόν, tout montre qu'il croit que l'homme peut arriver à connaître la vérité. D'ailleurs Démocrite a expressément repoussé la doctrine de Protagoras sur ce doute. Nous ne nous arrêterons donc pas à cette accusation inventée par Aristote. Démocrite tout en n'établissant pas de distinction radicale entre les deux [modes de la] connaissance, tout en ne donnant pas de raison pour restreindre aux sens [~~n'étendra qu'à la raison~~] le caractère relatif de leurs données, se garde bien de généraliser et d'étendre à la φρόνησις ce caractère de subjectivité. De quel droit repousse-t-il cette généralisation ? Nous ne pouvons le dire et lui-même [peut-être] n'aurait ~~pu~~ pu ~~sans doute~~ répondre [d'une manière décisive]. Ce qu'on peut dire c'est qu'il ne se met pas en garde contre les conséquences [de sa doctrine sur les données des sens]; La doctrine est incomplète, inconséquente même; elle n'est pas sceptique ~~ne conduit pas au scepticisme~~. Tant qu'on ne voit dans la raison et les sens que deux degrés différents [d'une seule faculté de connaître], ce qu'on affirme des sens il faut l'affirmer ~~attribuer~~ dans une certaine mesure de la raison elle-même ~~aux deux~~. Le mérite de Démocrite est d'avoir reconnu que le sujet met du sien dans la

connaissance, que certains de nos jugements sont relatif à notre manière de voir et ne peuvent être considérés comme représentant l'essence des choses. C'est un premier pas important, vers une ~~nouvelle~~ doctrine ~~méthode~~ qui devait devenir ~~se faire jour~~ prépondérant chez les modernes à partir de ~~depuis~~ Locke et de Kant ~~Hamilton~~ et d'après laquelle ~~et~~ nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont, mais telles qu'elles nous apparaissent.

---

Rédaction de Philosophie.

Sixième Leçon

Mardi 26 Novembre 1878.

Charbonnier Henri

# La théorie de la connaissance dans la philosophie grecque

## Protagoras.

Dans les théories de la connaissance que nous avons examinées, nous avons remarqué deux caractères principaux : Tout d'abord la théorie de la connaissance n'est pas étudiée pour elle-même : ~~ils~~ l'esprit va des choses à lui-même, et la théorie de la connaissance résulte de la théorie métaphysique relative à la nature des choses. Sans doute les philosophes distinguent deux modes de connaissance : mais cette distinction n'est que la conséquence des deux ordres de choses qu'ils voient dans la nature. A vrai dire ces deux modes de connaissance ne sont que deux degrés de connaissance : la raison est la connaissance sensible portée à son plus haut point de perfection par l'esprit. Pour ces philosophes la raison détermine les éléments simples et primordiaux des données sensibles : dans le langage de Kant on dirait qu'il y a là un rapport analytique entre les données de la raison et les données des sens. La raison n'a pas un domaine propre. Ainsi le premier caractère que nous avons ~~pu~~ constaté est l'objectivisme. Ce mot est moderne, mais un historien a le droit de l'employer.

Le second caractère que nous avons remarqué est le doute sur la valeur des données des sens et la foi dans la véracité de la raison : c'est le dogmatisme de la raison malgré le doute sur la valeur des données des sens. Aucun des premiers philosophes ~~cependant~~ n'est sceptique.

Or ces deux caractères impliquent chacun une contradiction. Le premier suppose un cercle vicieux : faire résulter la théorie de la connaissance de la science elle-même, c'est faire résulter la condition du conditionné : la valeur de la science est évidemment proportionnée à la portée de nos facultés. Le second caractère est contradictoire chez des philosophes qui n'assignent pas à la raison un domaine distinct de celui des sens. Si la raison n'a pas de principes propres, si les sens en sont ~~le~~ le seul appui, comment se fier à elle ? Ébranler les sens, c'est ébranler la raison elle-même.

(alors qu'on ~~doit~~ se défie des sens ?)

Cette philosophie devait tomber d'elle-même, par le développement de son principe. Elle portait en elle-même un germe de destruction. A cette première période devait en succéder une autre où la théorie de la connaissance serait détachée de la métaphysique, ne lui emprunterait qu'une matière, des arguments, et non une solution ; elle ~~serait~~ devait être traitée par elle-même et pour elle-même. De plus, dépourvue de base psychologique, la théorie de la connaissance ~~Quant au fond de la théorie, il~~ devait tout d'abord aboutir à un scepticisme complet.

La Sophistique présentera ces deux caractères : elle va considérer la théorie de la connaissance en elle-même, mais ~~et~~, ne ~~faisant appel à~~ possédant aucun principe nouveau, elle ~~ne pourra donnera qu'une conséquence inexacte et incomplète au résultat obtenu par les physiciens de la première période : son œuvre est une~~ n'accomplira qu'une œuvre de transition.

Protagoras est un homme grave, sérieux autant qu'un sophiste pouvait l'être. Ses théories doivent donc être prises en considération. Du reste l'importance historique des théories sophistiques est assez grande pour qu'on les étudie avec soin.

Il serait facile d'exposer la philosophie de Protagoras si l'on considérait le Théétète comme ~~parfaitement~~ historiquement exact. On dirait alors que Protagoras tire les conséquences logiques de la physique d'Héraclite : tout est dans un mouvement perpétuel, et il y a une infinité de mouvements, qui se ramènent à deux : agir et pâtir, ποιεῖν καὶ πάσχειν. Comme l'un ou l'autre de ces mouvements n'existe pour une chose que dans son rapport avec d'autres choses, on ne saurait attribuer des qualités à une chose considérée en elle-même : on ne le peut qu'en considérant le rapport de cette chose avec d'autres. Point de qualités absolues : il n'y a que des qualités relatives. Les choses ne sont pas : elles deviennent : οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι. (Théétète p. 157). Si donc un objet vient affecter un organe des sens de telle sorte que l'objet soit actif et l'organe passif, l'organe reçoit une impression sensible, et l'objet paraît doué de certaines qualités. Mais la sensation et les qualités n'ont pas leur fondement dans les choses : elles n'existent que dans la communication du sujet sentant avec les choses, et pendant cette communication. La couleur n'existe pas quand elle n'est aperçue par aucun œil. Les choses ne sont ce qu'elles sont qu'autant qu'elles sont senties : αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων (Arist. Mét. IX. 3.)

Il suit de là que l'objet sera différent selon l'organisation du sujet sentant. Les choses ne sont pas en elles-mêmes, elles n'existent que pour les individus : elles sont pour chacun ce qu'elles lui paraissent être, et elles lui apparaissent telles qu'elles doivent lui apparaître, étant donné son état propre. En un mot, point de science valable pour tous ~~mais~~ il n'y a que des opinions individuelles aussi vraies, sinon aussi bonnes les unes que les autres.

Tel est, selon Platon, le sens de la fameuse formule de Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. (Théét. p. 152. a.) La suite montre très clairement que, selon Platon, ἄνθρωπος signifie l'individu. Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

| (152, b) Et un peu plus loin |: Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ, ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρόν, τῷ δὲ μή, οὔ; — Ἔοικε. — Σωκ. Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἑκατέρῳ; — Θε. Ναί. — Σωκ. Τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν; — Θε. Ἔστι γάρ.

Ainsi la science et la sensation | actuelle ne font qu'un : telle est l'interprétation de Platon.

Aristote paraît avoir interprété de la ~~en la~~ manière la thèse de Protagoras ~~même opinion~~ : Métaph. III, 5 : Ἔστι δ' ὁ Πρωταγόρου λόγος· εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ

καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη ~~πάντα~~ πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. Si tout ce qui apparaît, tout ce qui détermine une opinion est vrai, il suit nécessairement que tout est à la fois vrai et faux. La conclusion d'Aristote est que Protagoras considère toute opinion comme vraie, en dépit des contradictions individuelles. Aussi le range-t-il parmi ceux dont la doctrine viole le principe de contradiction.

On trouve dans Diogène (IX, 51), une indication analogue : « Protagoras le premier a professé que sur toutes choses on peut ~~il existe~~ émettre des jugements contradictoires : πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος, ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Et plus loin, §53 : καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον, τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ.

Enfin il existe un autre texte très-célèbre ; c'est l'assertion de Protagoras sur les dieux : « περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης, καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. (Diog. IX, 51) Au sujet des Dieux je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas : nombreuses sont les raisons qui m'empêchent de le savoir : c'est d'abord l'obscurité de la question, ~~et~~ ensuite la brièveté de la vie humaine. » C'est une conséquence naturelle de ce qui précède, puisque l'homme ne pourrait être la mesure de la vérité en ce qui concerne la divinité : la divinité n'est pas une chose accessible ~~évidente~~ ~~pour~~ aux ~~les~~ sens.

Il est assez difficile de déterminer le sens exact ~~d'interpréter la doctrine~~ de la thèse de Protagoras. Selon Platon et Aristote c'est un scepticisme complet: il est sans doute très-admissible que le ~~seul~~ scepticisme soit une conséquence inévitable des thèses de Protagoras: mais on peut contester qu'il ait tiré lui-même cette conséquence. Souvent un philosophe pose des principes sans en tirer tout ce qu'ils contiennent.

Or l'ouvrage de Protagoras paraît avoir été intitulé Ἀλήθεια et καταβάλλοντες (s.-ent. λόγοι, discussions critiques). Zeller conteste, il est vrai, le titre Ἀλήθεια selon lui, Platon qui insiste souvent sur le mot d'ἀλήθεια employé par Protagoras, a bien pu ne désigner par là que le contenu et non le titre du livre. Mais les textes mêmes cités par Zeller semblent se tourner contre lui. Celui du Théétète (p. 161, c), ne laisse aucun doute: οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας (au début de son ἀλήθεια), ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὗς ἢ κυνοκέφαλος, ἤ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν. Ceci déjà est assez précis. En tout cas, il est évident, par d'autres textes de Platon, que Protagoras admettait l'existence d'une vérité. Ainsi on lit dans le Théétète (p. 171, c): si l'on peut discuter sur tout, alors l'ἀλήθεια de Protagoras cesse d'être vraie: οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου Ἀλήθεια ἀληθής. Ceci est une déduction de Platon: mais il en résulte que Protagoras prétendait ~~donc~~ maintenir une vérité.

Mais comment entend-il cette vérité ? Ce n'est plus la manière dont les choses extérieures apparaissent à la faculté la plus parfaite de l'esprit ; non : c'est l'homme qui est la mesure de toutes choses : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι. Que veut dire alors ἄνθρωπος ? Platon le prend dans le sens d'individu. Mais il est d'autres interprétations possibles.

Quand on a, comme Socrate, Platon & Aristote, distingué nettement la raison des sens, réservé à la raison la faculté de connaître l'universel et renfermé les sens dans la connaissance particulière, alors considérer l'homme au point de vue des sens, ne voir en lui que la faculté sensible de connaître, c'est ne considérer que l'individu. Il est certain que Protagoras est sensualiste : mais ne voit-il en l'homme que l'individu ? La conséquence n'est pas ~~légitime~~ nécessaire ; car la notion d'une raison ayant des principes propres pour connaître l'universel n'existe pas chez Protagoras. Si l'on donne à ἄνθρωπος le sens que y ajoute Platon, on suppose chez Protagoras la notion platonicienne de la raison.

Bien que Protagoras soit sensualiste, ἄνθρωπος peut avoir pour lui une valeur générale. Cette portée générale attribuée à ἄνθρωπος aura-t-elle une valeur légitime dans son système : c'est une autre question. Mais au premier abord ἄνθρωπος paraît bien un terme général ; et si l'on examine les termes de Platon,

[nous lisons dans

on voit qu'il n'est pas nécessaire d'attribuer à Protagoras le développement que Platon ~~a fait~~. Dans le Théétète, après avoir dit φησὶ γὰρ πάντων χρημάτων ..., Platon n'ajoute pas οὐκοῦν καὶ οὕτω, mais οὐκοῦν οὕτω πως λέγει : il veut apparemment dire par là que ....
Il est vrai que dans le Cratyle (p. 386 a) on retrouve des formules analogues, ce qui pourrait faire croire à une citation : ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί. Mais il faut prendre garde à la manière dont la chose est présentée dans le Cratyle lui-même (386 a.) Πρωταγόρας ἔλεγε, λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ... : en disant que l'homme est la mesure de toutes choses, Protagoras a voulu dire que (ἔλεγε) .... Rien n'indique donc que Platon reproduise en historien le sens que Protagoras donnait à sa formule.

Cette formule d'ailleurs lui est moins propre qu'il ne semble au premier abord : elle n'est pas éloignée de la formule de Démocrite νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Le νόμος de Démocrite ressemble à l'ἄνθρωπος de Protagoras : des deux côtés l'homme est renfermé dans la faculté sensible de connaître, et

des deux côtés cette faculté sensible est considérée comme comportant une forme générale.

Concluons donc que vraisemblablement Protagoras fut un sensualiste n'admettant pour source de connaissance que l'αἴσθησις mais ne tirant pas de ce principe les conséquences qu'en tirent Platon et Aristote ; il attribua une certaine valeur générale aux données des sens telles qu'elles existent dans l'homme à l'état normal : l'être sensible, normal, général, ἄνθρωπος, fut pour lui la mesure des choses. ~~[illegible]~~

Cette formule de Protagoras procède-t-elle d'une doctrine métaphysique, ou est-elle suspendue dans le vide ? Si elle appartient à une théorie métaphysique, Protagoras ne diffère pas des philosophes antérieurs : sinon la théorie sera moins scientifique, mais plus nouvelle, en ce sens qu'elle ne considère ~~[illegible]~~ plus le sujet pensant comme dépendant étroitement de la chose à laquelle s'applique la pensée.

Il y a quelque rapport, nous l'avons vu, entre Protagoras et Démocrite. Déterminons mieux ce rapport. Selon Sextus Empiricus (Adv. Math. VII, 369) ils différaient complètement d'avis sur la nature des phénomènes : Démocrite niait la valeur de ceux, Protagoras affirmait le contraire. Mais Démocrite admettait certainement, lui aussi, la réalité de ces phénomènes

subjectifs qu'il caractérisait par le mot νόμος : il s'attachait surtout aux caractère objectif, à la nature des choses, et il reléguait au second plan la manière dont nous les connaissons. Chez Protagoras au contraire, c'est évidemment la considération du côté subjectif qui domine ; et il s'occupe peu de déterminer le fondement objectif de notre connaissance. De plus Démocrite avait reconnu la participation du sujet dans la connaissance sensible proprement dite, mais il considérait comme absolument objectives la notion des atomes et du vide. Protagoras a étendu à toute connaissance l'idée d'une participation du sujet. La doctrine de Protagoras ressemble donc à celle de Démocrite, mais elle ne repose pas sur les mêmes principes.

C'est pourquoi on peut rattacher Protagoras à Héraclite. Nous ne recherchons pas si la déduction de Platon est légitime à un point de vue absolu et abstrait, mais si Protagoras, consciemment ou inconsciemment est un disciple d'Héraclite. Il y a un rapport historique entre ces deux philosophes. Un passage du Théétète va nous faire connaître l'opinion de Platon : « Socrate – Protagoras n'était-il pas un très-habile homme, qui ne nous a montré sa pensée qu'énigmatiquement, à nous

autres gens du commun, au lieu qu'il a révélé la vérité tout entière à ses disciples ? — Théét. : Qu'entends-tu par là ? — Socr. : Je vais te le dire : il s'agit d'une opinion qui n'est pas de médiocre conséquence. Il prétend qu'aucune chose n'est absolument, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité ; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère ; et ainsi du reste ; parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité ; mais que du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre ; car rien n'est, mais tout devient. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclite, Empédocle ; les plus excellents poètes dans l'un et l'autre genre de poésie, Épicharme dans la comédie et dans la tragédie Homère. En effet, Homère n'a-t-il pas dit,

L'Océan, père des dieux, et Téthys leur mère ;

donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement ? Ne crois-tu pas que c'est là ce qu'il a voulu dire ? — Oui. — Qui oserait donc désormais faire face

à une telle armée, ayant Homère à sa tête, sans se couvrir de ridicule ? — La chose n'est point aisée, Socrate. — Non, sans doute, Théétète ; d'autant plus qu'ils appuient sur de fortes preuves cette opinion, que le mouvement est le principe de l'existence apparente et de la génération ; et le repos celui du non-être et de la corruption. » (Théétète p. 152. Traduction V. Cousin).

Ce passage est insuffisant pour montrer que la ~~principe~~ doctrine de Protagoras dérive des principes d'Héraclite. Cette philosophie à laquelle Platon rattache la doctrine de Protagoras n'est pas caractérisée d'une façon bien nette. Platon cite Empédocle à côté d'Héraclite ; il veut rattacher la théorie de Protagoras à des opinions dogmatiques antérieures, mais non exclusivement à la doctrine d'Héraclite ; il la rattache à un aphorisme qui avait cours partout, même chez les poètes.

En revanche Cette dérivation est affirmée nettement par Sextus Empiricus (Hypotyposes pyrrhoniennes I, 217)

Φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι. Ῥεούσ[ης] δὲ αὐτῆς συνεχῶς, προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσε[ων] γίγνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι· παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ· ὡς δύνασθαι τὴν ὕλ[ην] ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται

Par ces affirmations dogmatiques relatives à la nature des choses, ajoute Sextus, Protagoras diffère des Pyrrhoniens. Mais qui prouve que ce texte soit une citation? Sextus vit 210 ans après Jésus-Christ, et s'il est vrai que les ouvrages de Protagoras existent encore (Porphyre qui est du 3me siècle nous en parle), d'autre part Sextus reproduit si souvent Platon qu'on peut le supposer dominé ici par l'interprétation platonicienne.

Le texte d'Aristote est plus important (Métaph. ~~IV~~ III, 3. 4. 5). On y voit que c'est contre Héraclite qu'Aristote défend le principe de contradiction, mais ~~et que~~ Protagoras n'est pas joint à Héraclite. Il parle de Protagoras niant le principe de contradiction, mais il ne le rapproche pas d'Héraclite; il le joint à Anaxagore, à Démocrite, à Parménide, à Empédocle; et il ramène leur doctrine commune à ceci qu'ils ont identifié les pensées et les sensations (c. 4). Il est vrai que (c. 5 1010 A) il donne une autre raison à cette négation du principe de contradiction; mais il ne cite ici qu'Héraclite et Cratyle. Enfin (c. 5) s'il joint Protagoras à Héraclite, ce n'est pas à cause de l'identité de leurs principes métaphysiques, mais parce que leurs théories sont toutes deux la négation du principe de contradiction. Il est vrai que (X, 6), après avoir dit que tous deux renversent le principe de contradiction, il cherche dans les principes d'Héraclite la justification de la thèse de

Protagoras. Mais il semble présenter cette idée comme une chose toute personnelle ; il emploie le mot ἔοικε (1062 B 21) qui montre bien qu'il ne prétend pas reproduire la pensée de Protagoras.
Du reste Aristote méconnait la valeur de la phrase de Protagoras et lui attribue ~~cette~~ sens grossier, que les choses sensibles n'existent qu'en tant qu'elles sont senties.

Enfin Théophraste (De sensu), ne parle pas d~~e~~ lien entre Héraclite et Protagoras.

Donc vraisemblablement la théorie de Protagoras a un caractère logique ; elle s'appuie sur les contradictions humaines. Il cherche des preuves à l'appui ~~chez~~ les philosophes antérieurs, chez Héraclite ; mais il n'y puise pas sa théorie.
Protagoras dans l'ordre de la connaissance substitue νόμος à φύσις, l'homme aux choses, de même que la sophistique opposait le νόμῳ δίκαιον au φύσει δίκαιον et en tirait ~~la~~ cette conséquence que les lois n'ont pas une valeur absolue, mais peuvent être (indéfiniment) modifiées. ~~tous les jours~~

---

VII^e Leçon.

Euthydème. – Gorgias.

M. Clerc.

# Euthydème et Gorgias.

Ce qui a manqué aux sophistes en général, dans leurs [sys]tèmes philosophiques, c'est le sérieux : les idées qu'ils soutiennent ne sont pas fondées sur des raisons scientifiques. Ils abusent même souvent d'ambiguïtés de langage, et se complaisent dans des jeux de mots sans portée : s'ils ont joué malgré cela un rôle considérable dans la philosophie, c'est parce qu'ils ont éveillé l'esprit critique.

L'un des moins sérieux d'entre eux est Euthydème. Platon, dans le Cratyle, le rapproche de Protagoras parce que, comme lui, il nie la réalité des choses, la portée objective de nos idées. Il soutient que les choses sont remplies de contradictions, et, par conséquent, ne peuvent être conçues comme existant. En toutes choses, tout est en même temps et toujours :

πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί (Crat. 386 D).

Cette formule est-elle, comme paraît le croire Aristote (Mét. IV 4. p. 1007 B 25), fondée sur une doctrine métaphysique ? Aristote prête trop souvent à ses prédécesseurs des déductions métaphysiques qui étaient loin de leur pensée. Cette formule rappelle si directement l'aphorisme d'Anaxagore qu'il est plus simple de croire que c'est un emprunt fait par Euthydème à ce philosophe.

Euthydème, dans le dialogue de Platon qui porte son nom, nous est montré se complaisant dans des jeux de mots qui semblent puérils, et qui, cependant, rapprochés

de cette formule, ont peut-être une portée philosophique. De l'ambiguïté des termes il conclut à la nature contradictoire des choses : il serait plus simple de rendre responsable de cette ambiguïté l'imperfection de la connaissance et du lang… De ce qu'on peut dire à la fois d'un homme, par exemple, qu'il est ἐπιστήμων dans la construction des navires et qu'il ne l'est pas en agriculture, Euthydème conclut qu'on peut dire d'un homme qu'il est à la fois savant et non savant : c'est qu'il confond le sens ~~universel~~ absolu et les sens ~~particuliers~~ relatifs du mot.

Une ~~chose plus importante~~ thèse plus grave, c'est cette théorie (chap. 14. p. 28…) qu'on ne peut contredire : la contradiction est inconcevable. En effet, trois cas seuls peuvent se présenter quand il s'agit de parler d'une chose. Ou les deux interlocuteurs disent tous les deux τὸν τοῦ πράγματος λόγον, un discours convenant à la chose : alors les deux discours sont vrais l'un et l'autre, et il n'y a point de contradiction. Ou bien ni l'un ni l'autre ne dit τὸν τοῦ πράγματος λόγον : alors il n'y a pas non plus de contradiction, car, en réalité, ni l'un ni l'autre ne parle de la chose en question : l'un et l'autre parlent d'autre chose. Ou enfin l'un des deux dit τὸν τοῦ πράγματος λόγον, et l'autre autre chose : alors l'un des deux seulement parle de la chose, l'autre n'en parle pas ; l'un des deux seulement prononce un discours possédant un contenu ; celui de l'autre, ne portant sur rien, n'a pas de contenu, n'est rien : il n'y a donc pas de contradiction.

Le nerf de cette argumentation est ce principe, qu'il est impossible de dire des choses fausses : le faux en effet, c'est l'expression du non-être, qui ne peut être exprimé. Il n'y a donc pas de discours faux : tout discours se rapporte à l'être, qui n'est pas contradictoire avec lui-même : donc tous les discours possibles sont

vrais. On ne peut ni dire ni penser des choses fausses : Καὶ ἔστι ἐπιδεῖξαι σε μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων. (Euthyd. 286 A)

Les sophistes étaient grammairiens ; mais il leur arrivait constamment de passer de la grammaire à la logique, et de conclure des propriétés grammaticales des mots à leurs propriétés logiques. Aussi y a-t-il lieu de croire que cette théorie d'Euthydème est fondée sur des raisons très-futiles : dans toute phrase, le mot ἔστι se trouve toujours : donc toute proposition exprime l'être ; par suite, deux propositions contradictoires ne peuvent être que deux propositions ne se rapportant pas au même être.

Il est possible aussi qu'Euthydème ait eu l'esprit dominé par les idées de Parménide : cette identification de l'être et de la pensée le rappelle en effet. Pourquoi ne peut-on penser le non-être ? On entrevoit ici que c'est parce que, selon ces philosophes, penser une chose, c'est la reproduire ou même la saisir, exactement comme la main saisit un objet matériel. Euthydème suppose que dans la connaissance l'esprit n'est nullement actif ; il ne fait que recevoir une idée toute faite, c'est-à-dire une chose qui vient du dehors. Le vice radical de ces théories est l'idée de la passivité absolue de l'esprit dans la connaissance, laquelle est ~~[illegible]~~ l'être lui-même entrant dans l'esprit : ~~c'est [illegible]~~. A ce point de vue, la connaissance, la pensée du non-être devient un non-sens. Toute théorie qui veut attribuer à l'erreur une réalité doit reconnaître à l'esprit une activité dans la connaissance : si l'esprit ne fait que saisir les choses, l'erreur ne se comprend plus : ~~A ce point de vue, on connaît~~ le λόγος est ~~[illegible]~~ adéquat à la chose ; (on n'est rien) on possède ou on ne possède pas τὸν τοῦ πράγματος λόγον : il n'y a pas de milieu ;

. C'est là qu'est le vice de la théorie. Deux discours peuvent être à la fois relatifs à un même objet et contradictoires : pour qu'ils soient relatifs au même objet quoique contradictoires, il suffit que l'un et l'autre conservent quelques traits existant réellement dans l'objet ; il n'est pas nécessaire [que] tous deux soient l'expression adéquate de l'objet.

Ces considérations sont déjà suggérées par la réfutation faite [par] Platon d'une doctrine analogue à celle d'Euthydème, celle de Cratyle. (Crat. [illegible] p. 432 H. Et.). L'être existant et l'être pensé ne sont pas identiques : l'être pensé mérite ce nom même quand il n'est pas la reproduction exacte de l'être existant. Platon, ici, s'éloigne de Parménide ; il jette les fondements de cette doctrine qu'il ne faut pas chercher de ressemblance entre l'être pensé et le réel, entre les idées et les choses. Cette doctrine aujourd'hui est étendue aux sens elles-mêmes, dans lesquelles on ne voit plus que des signes des objets, et non leur image, leur reproduction. Dans les phénomènes internes déterminés par l'action [illegible] choses extérieures, nous ne voyons plus que des signes sans ressemblance aucune avec les choses qu'ils représentent. Les sophistes ont rendu le service de réduire à l'absurde la doctrine contraire, suivant laquelle la vérité consistait dans la reproduction adéquate de l'être par la pensée, dans l'appréhension pure et simple de l'être par l'esprit. On retrouve encore chez les Stoïciens cet acte de l'esprit exprimé par le mot κατάληψις ; l'expression saisir est venue jusqu'à nous, la doctrine de la participation de l'esprit dans la connaissance s'est développée très lentement. Il est probable que toutes ces idées n'avaient pas chez Euthydème autant de portée ; mais elles ont de l'importance si l'on songe au parti qu'en tirent Platon et les philosophes postérieurs.

Euthydème, que Platon a rapproché de Protagoras, subit pourtant déjà l'influence de Parménide. Cette influence est beaucoup plus complète chez Gorgias, qui apparaîtrait comme un véritable disciple de Parménide, si ses théories sur la rhétorique et son caractère de sophiste ne montraient que pour lui aussi le scepticisme est moins une doctrine fondée sur des raisons métaphysiques qu'une disposition d'esprit déterminée par des raisons morales et pratiques. Pour justifier son scepticisme, il puise largement dans la métaphysique de Parménide. Il n'invente rien, et n'ajoute rien à Parménide et à Zénon. S'il était philosophe avant d'être sophiste et rhéteur, il apporterait au moins quelques raisonnements nouveaux : il n'en fait rien. Chez lui, comme chez Protagoras, la théorie de la connaissance ne résulte pas d'une doctrine métaphysique son scepticisme est voulu pour lui-même. Par conséquent, avec lui comme avec Protagoras, on vérifie cette idée que les sophistes ont fait entrer la philosophie dans une voie nouvelle : la théorie de la connaissance n'est plus déduite de la philosophie relative à la nature des choses ; mais elle est comme suspendue dans le vide, sans fondement métaphysique : et par là même cette théorie sceptique appelle l'étude de nos moyens de connaître.

L'ouvrage principal de Gorgias, le Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, ἢ περὶ φύσεως, est aujourd'hui perdu ; mais nous en avons un long extrait dans Sextus Empiricus (Adv. mathem. VII, 65-87). Il nous reste de plus une analyse assez nette de l'ouvrage, faussement attribuée à Aristote, et dont le vrai titre est : — De Melisso, Xenophane et Gorgiâ. — La date et la valeur de cet ouvrage sont d'ailleurs très difficiles à déterminer (voir Zeller, commencement du ~~livre~~ chap. sur les Eléates.) Il parle de Gorgias aux chapitres 5-6. Le texte en est très altéré. Il a été fait, selon toutes probabilités,

par un péripatéticien, disciple de Théophraste; il renferme du reste trop d'[illegible] démontrées pour pouvoir suffire seul à une étude de Gorgias.

L'argumentation de Gorgias se compose de [illegible] parties: ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔστι — δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ — τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνέξοιστον | τῷ πέλας καὶ ἀνερμήνευτον. (Sext. VII, 65). — Cette argumentation est assez ~~semblable~~ analogue par la fo[rme] ~~à celle de Kant~~ extérieure aux antinomies de Kant.

I.- Rien n'existe. — En effet, si quelque chose existait, ce serait ou un être, [ou] un non-être, ou tous les deux à la fois.

Or, 1° — ce ne peut être un non-être, car le non-être est ~~en contradiction~~ contradictoire à ~~par rapport~~ à l'être. Or l'être est, donc le non-être n'est pas. Dire que le non-[être] est, ce serait dire que l'être, qui lui est contradictoire, n'est pas. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι οὐκ ἔστι. — Cet argument n'a de force que par le caractère absolu attribué à toutes ces expressions, l'être et le non-être. Mais elles n'ont ce caractère absolu qu'au point de vue logique; au point de vue réel, on doit admettre que l'être et le non-être ne s'excluent pas de cette manière radicale qu'admettaient les Eléates.

2°.- Ce ne peut être un être; car l'être doit être (α) soit incréé, soit créé: ἀγένητον ou γενόμενον (β) soit un, soit multiple: ἓν ou πολλά. — Or (α) l'être ne peut être incréé, car ce qui est incréé n'a pas de commencement; ce qui n'a pas de commencement est infini; ce qui est infini n'est nulle part, n'étant ni en autre chose, puisqu'alors il ne serait pas infini, ni en soi, puisque le contenant est nécessairement autre chose que le contenu; enfin ce qui n'est nulle part n'est pas. — Il ne peut être créé, car il ~~eût~~ devrait être sorti de l'être ou du non-être; or de l'être rien ne peut sortir, car si l'être devient autre, il n'est plus l'être. Cet argument fait toucher du doigt l'idée génér[ale]

de l'argumentation : réduire toute différence à une contradiction pure et simple ; or c'est une propriété des contradictoires que, si l'une existe, l'autre n'existe pas. ~~C'est par~~ ~~un oubli de cette règle~~ Il faut admettre que la vérité n'est pas purement logique, mais métaphysique, que les choses peuvent présenter des caractères spécifiques opposés et ~~[illegible]~~ un caractère générique commun. ~~Et~~ Dès lors, à moins d'ériger chaque caractère spécifique en caractère générique, on comprend fort bien que l'opposition spécifique comporte l'identité générique, et, par conséquent que l'être puisse devenir autre, sans cesser d'être. ~~qu'il y ait simultanéité des deux termes. Ainsi s'explique comment des choses peuvent à la fois être un et plusieurs~~ — Enfin l'être ne peut pas non plus être sorti du non-être : car du non-être rien ne peut sortir. En effet, si le non-être n'est pas, le considérer comme capable d'engendrer un être, ce serait aller contre le principe : rien ne vient de rien ; et si l'on admet que le non-être est, on retombe dans le cas, examiné plus haut, de la création de l'être par l'être.

(B). L'être ne peut non plus être ni un ni multiple. — 1° Il ne peut être un, car ce qui est vraiment un n'a pas de grandeur corporelle, et ce qui n'a pas de grandeur corporelle n'est pas. — Tous ces philosophes, qui se plaçaient au point de vue des sens, ne concevaient pas l'existence autrement que comme la position d'une chose dans l'espace. — 2° L'être ne peut être multiple, car toute multiplicité est un nombre ~~limité~~ déterminé d'unités, et s'il n'y a pas d'unité, il n'y a pas de multiplicité.

3° Enfin l'être ne peut être à la fois un être et un non-être ; car si ni l'être ni le non-être n'existent, leur assemblage n'existe pas davantage.

Toute cette argumentation ~~est fondée~~ repose exclusivement sur le principe de contradiction ; elle est fondée vraisemblablement, étant admis le postulat qui la gouverne, puisque les philosophes modernes, depuis Leibnitz, ont jugé nécessaire d'ajouter à ce principe celui de raison suffisante, de causalité, pour rendre compte de l'existence de la réalité et sortir de la pure logique. Selon Leibnitz, ces deux principes se concilient en Dieu : Kant les juge irréductibles,

mais conciliables. Les panthéistes qui ont suivi Kant les jugent contradictoires, mais indispensables l'un que l'autre, et identiques dans l'absolu.

II.– Si quelque chose existait, on ne pourrait le connaître.– En effet, G pose comme évident qu'εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται. Si la pensée n'est pas adéquate à l'être, il s'ensuit que l'être n'est pas pensable. reste à prouver que τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, que la pensée n'est pas l' De ce que l'on pense un homme ailé, dit Gorgias, il ne s'ensuit pas qu'il exis un homme ailé. Nous pensons donc des choses qui n'existent pas: donc, dans le fait pensé, il n'y a pour un objet nulle garantie d'existence. ~~En effet,~~ D'ailleurs, si l'on voula attribuer l'être au φρονούμενον, il faudrait l'accorder à l'ὁρώμενον. Quel se alors l'être véritable, l'être pensé, ou l'être vu? On dira que beaucoup de personnes voient la même chose, et qu'il y a là une garantie de la valeur objective la sensation. Mais il est également possible que plusieurs personnes pensent la même chose.– Ainsi, ni la pensée, ni la sensation ne sont la mesure de l'être: φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα.– C'est là un sophisme grossier. De ce que t ce que nous pensons n'existe pas objectivement, il ne s'ensuit pas que rien de ce nous pensons n'existe objectivement. De même pour ce que nous voyons. Il faut d non pas, toutes les choses pensées, ou vues, mais quelques-unes des choses pensées ou vues, n'existent pas; ce qui n'empêche nullement que d'autres pensées ou sensations ne correspondent à la réalité objective. Il reste, il est vrai, à faire la distinction: la quest soulevée est celle du criterium.– Cette argumentation a cela d'utile, qu'elle établit q l'être et la pensée ne sont pas adéquats.

III.– Si quelque chose peut être pensé ou connu, on ne peut l'exprimer par le langage.– En effet λέγει ὁ λέγων λόγον, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα. Celui qui parle ne peut reproduire la chose dont il parle, et, pour ainsi dire, en prouver l'im

à ses auditeurs. De cette observation très judicieuse, nous concluons, nous, que le langage ne peut pas et ne doit pas être la reproduction pure et simple des choses, mais seulement la traduction de ces choses, faite par un ensemble de signes. Mais Gorgias ~~adopte~~ admet ce principe éléatique que la pensée n'a de valeur que si elle est identique à la chose : il l'étend à la parole, et conclut qu'elle est sans valeur, et que l'être ne peut être exprimé.

Le principe d'identité domine toute cette philosophie. Ces philosophes n'ont pas le sentiment de l'autre, du continu, des nuances ou des mélanges, de la pénétration mutuelle des qualités contraires.

Gorgias ajoute que celui qui entend ne peut penser la même chose que celui qui parle, parce que l'un ne peut être plusieurs : πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσαι ; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — Il remarque aussi que l'homme perçoit tout autre chose avec l'œil qu'avec l'oreille. Ainsi il perçoit une trompette avec l'œil, et le son de cette trompette avec l'oreille : ce sont donc deux objets, et non un seul. Ainsi nous connaissons comme multiple un objet qui est un ; donc notre connaissance est fausse.

Gorgias a le sentiment de l'élément subjectif de la connaissance, et du défaut de ressemblance entre cet élément et l'élément objectif. Mais, n'ayant pas de principe qui lui permette de justifier l'existence d'un élément ~~objectif~~ subjectif, il conclut trop vite à l'absolue négation de la valeur de cet élément ~~objectif~~.

M. Clerc

# Cours de Mr. Boutroux

## Huitième Leçon

## Socrate.

La sophistique a été une réaction contre le dogmatisme des premiers philosophes. Elle a donc d'abord un caractère négatif. Mais en même temps et par cela même, elle prépare l'avènement d'une nouvelle Philosophie, qui, plaçant son centre de gravité ailleurs que dans la nature, aura, elle aussi, un caractère dogmatique. Chez les sophistes on voit déjà les germes de cette philosophie nouvelle. Elle s'annonce par l'idée qu'ils se font des objets du discours. Il n'est plus chargé d'exprimer la nature de l'être distinct de l'esprit, ~~mais~~ et cependant il a pour objet de déterminer la persuasion. Mais pour cela il faut connaître la nature intellectuelle des hommes à qui l'on s'adresse. Le discours se replie en quelque sorte | sur lui-même, il s'adresse à l'esprit comme il en vient. Cette manière de comprendre le discours appelle l'étude de la nature intellectuelle de l'homme. Socrate lui-même le dit. On le retrouve dans la ψυχαγωγία du Phèdre. Le philosophe doit conduire les âmes.

C'est ainsi que la sophistique appelait ~~est~~ une philosophie nouvelle,

Avec Socrate, cette philosophie nouvelle commence à prendre un caractère positif et scientifique. C'est lui, qui, selon l'expression moderne, convertit le scepticisme des sophistes en doute méthodique. C'est là une des manières principales dont se sont faites les révolutions philosophiques. Sous ce rapport, Descartes et Kant offrent quelque analogie avec Socrate. Le scepticisme est dépassé par une philosophie qui y puise ses principes et le retourne contre lui-même. Il ne faut donc pas confondre Socrate et les sophistes. L'œuvre des sophistes, d'une manière générale, est négative, et celle de Socrate positive.

Socrate participe de la nature des sophistes. Par un côté, c'est un sophiste. Il est sophiste en tant qu'il détourne son attention de l'étude de la nature pour la replier sur l'esprit lui-même. Il est le fondateur d'une philosophie nouvelle en tant qu'il met la pratique au-dessus de la théorie. Ces deux traits sont nettement indiqués par Aristote. Il convient de s'y arrêter un peu. Voici ce que dit Aristote, Métaph. I. 6. Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν. De cette parole d'Aristote, on peut rapprocher un passage très-connu du Phèdre. Au début du dialogue, Phèdre demande à Socrate si ce n'est pas sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva la nymphe Orithye. — Socrate. On le dit. — Phèdre — Mais ne serait-ce pas dans cet endroit même? — Ce n'est pas ici, mais deux ou trois stades plus bas, là où l'on passe le fleuve près du temple de Diane chasseresse

On y voit même un autel consacré à Borée — Je ne me le ~~remets~~ représente
pas bien. Mais dis-moi de grâce, crois-tu bon à cette
aventure fabuleuse? — Mais si j'en doutais, comme les savants,
je ne serais pas fort embarrassé; je pourrais subtiliser et dire
que le vent du nord la fit tomber d'une des roches voisines,
quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de
mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée.
Ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage,
car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi,
mon cher Phèdre, je trouve ces explications très-ingénieuses,
mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffine-
ment, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste
position; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer
de la même manière les hippocentaures, ensuite la Chimère;
et je vois arriver les Pégases, les gorgones, une foule innom-
brable d'autres monstres plus effrayants les uns que les
autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les
ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque
aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps.
Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi? C'est que j'en
suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes,
Connais-toi toi-même; et quand on en est là je trouve
bien plaisant qu'on ait du temps de reste pour les
choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes

ces histoires; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. Phèdre. Chap. 3.

Ce passage est évidemment ironique, et si Socrate laisse de côté non seulement l'étude de la nature, mais encore celle des vieilles légendes religieuses pour se borner à lui-même, c'est que cette étude est la seule qui soit à la portée de l'homme. C'est par un dédain transcendant qu'il abandonne toutes ces Études.

| par un côté

Il est donc sceptique et sophiste. Tout ceci est certainement socratique. Platon est croyant et conservateur; il ne parle ici que d'après Socrate. ~~D'ailleurs~~ Quand

Lui il avait déjà le sens de ~~la~~ cette Méthode d'interprétation, par laquelle le philosophe concilie le respect des traditions et les exigences de la raison. — Au début des Mémorables (I. 1) Socrate ne s'occupe pas ~~non plus~~ des choses de la nature.

| il est dit également que

Voilà par où il est sophiste; d'un autre côté, il croit à l'existence de la vérité, à l'existence d'une démonstration valable pour tous, ayant une ~~existence~~ valeur universelle. Pour lui, la persuasion a pour objet de persuader quelque chose; le discours doit avoir un contenu, il doit instruire. Le Gorgias est tout socratique en cela; car Xénophon lui-même nous montre que pour Socrate la science et la démonstration sont liées intimement; que le discours doit instruire

X

et que la possibilité de démontrer est une caractéristique de la science elle-même. Quand on sait, on peut rendre raison de ce qu'on avance. La persuasion sophistique est fondée sur un simple rapport entre le discours et les dispositions individuelles de l'interlocuteur. La persuasion socratique est fondée sur la logique, sur la conséquence des choses qu'on expose. Mémorables IV. 6. 1. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.

Socrate trouve un nouveau point d'appui pour la science humaine dans la considération de l'âme elle-même et en même temps il se détournera de la considération des choses extérieures. Il y a là un antagonisme, une opposition du physique et du moral, une exaltation de l'élément intérieur, une dépréciation de l'élément physique, qui est un trait nouveau dans la philosophie grecque. C'est ce que M. de Zeller appelle l'élément non hellénique du caractère de Socrate. En effet, selon lui, l'esprit grec consiste dans l'harmonie du physique et du moral. Le Grec ne déprécie pas le physique comme le chrétien, et n'exalte pas autant l'élément moral. Il rapproche ces deux éléments, il établit entre eux une sorte

de parenté, qui ennoblit l'élément physique en le rapprochant
de l'élément moral; et l'élément physique à son tour donne
un corps, une vie à l'élément moral, qui ne reste pas séparé de
la matière.

Ainsi Socrate oppose déjà l'esprit à la matière. Mais voici une coïncidence fortuite. Cette opposition entre l'élément physique et l'élément moral existait dans la personne même de Socrate. Dans le Banquet, Alcibiade le compare aux Silènes exposés dans les ateliers des statuaires. Si l'on sépare les pièces qui les composent, on trouve à l'intérieur l'image de quelque divinité. De même pour Socrate, si laid à l'extérieur, et dont l'âme est si belle. (Voir Xénophon M. 4. – 4. 8. 11.) Il y a là une sorte de symbole, qui représente le contraste que la philosophie socratique établit entre la considération du physique et la considération du moral; dédaignant l'étude du monde extérieur pour se rejeter sur celle du Monde Moral.

Voilà les traits généraux de la philosophie socratique. Quant au détail, il est très difficile de le préciser. À quelles sources puiser de préférence? La question, longtemps débattue, n'est pas encore résolue; Platon et Xénophon ont encore leurs partisans. Voici ce qu'on allègue contre Xénophon. 1° le contenu des Mémorables est trop maigre au point de vue spéculatif pour expliquer le rôle considérable que Socrate a joué dans l'histoire de la Philosophie. 2° les Mémorables ont un caractère apologétique, et, comme tels, ils mettent en lieu l'homme plutôt que le Philosophe.

3°. Xénophon paraît avoir exprimé souvent dans un style peu philosophique des idées qui dépassent le langage qui les exprime; les idées ont plus de portée que les mots qui les expriment. Il semble que les choses exposées aient plus de portée qu'il ne leur en attribue. — On a ainsi un Socrate exotérique, celui de Xénophon, et un Socrate ésotérique, celui de Platon.

D'un autre côté, on oppose plusieurs arguments aux partisans de Platon. Xénophon se donne pour un historien. Platon ne prétend explicitement à ce titre qu'en très peu d'endroits; il se soucie peu de la chronologie, de la vraisemblance, de la couleur locale. 2°. Il met dans la bouche de Socrate des doctrines qui ne lui appartiennent pas en propre; par exple, la théorie des idées. 3°. Enfin, on suppose gratuitement qu'il a ~~fa~~ dû exister un système socratique. Cela semble contredit par l'histoire, puisque de l'École de Socrate sont sorties des Écoles très diverses. La divergence de ses disciples semble prouver qu'il philosophait plutôt qu'il n'avait un système de Philosophie.

visiblement,

[exemple]

Ce qu'il y a de plus valable pour nous, ce sont les indications d'Aristote, mais elles sont très courtes. On reste dans l'embarras pour déterminer le détail des pensées de la philosophie de Socrate. Les modernes, difficiles en fait de preuves, et dominés par l'idée du progrès, inclinent à préférer Xénophon à Platon pour ~~chercher~~ étudier la philosophie socratique.

Selon Xénophon, le γνῶθι σεαυτόν n'a qu'un sens pratique. La portée philosophique de cette formule serait faible et mince. Mémorables IV. 2. 24. Εἰπέ μοι, ὦ Εὐθύδημε, εἰς Δελφοὺς

ἤδη πώποτε ἀφῖκαι; Καὶ δίς γε, νὴ Δία, ἔφη. Κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ Γνῶθι σαυτόν; Ἔγωγε. Πότερον οὖν οὐδέν σοι τοῦ γράμματος ἐμέλησεν, ἢ προσέσχες τε καὶ ἐπεχείρησας σαυτὸν ἐπισκοπεῖν, ὅστις εἴης; Μὰ Δία, οὐ δῆτα, ἔφη· καὶ γὰρ δὴ πάνυ τοῦτό γε ᾤμην εἰδέναι. Σχολῇ γὰρ ἂν ἄλλο τι ᾔδειν, εἴ γε μηδ' ἐμαυτὸν ἐγίγνωσκον.

La Connaissance de soi-même est présentée comme une Connaissance pratique. Pour vivre heureux avec les hommes pour leur rendre des services, pour en obtenir d'eux, il faut "Sachez qui vous êtes, mesurez vos forces"; il ne s'agit même pas de Morale, mais seulement de vie Matérielle, de l'intérêt.

Mais le γνῶθι σαυτόν ne doit pas être restreint à la poursuite de l'intérêt; cette formule doit avoir plus de valeur. Dans Platon (Apologie (p. 28. e) on trouve de plus amples renseignements. Socrate dit qu'il passe sa vie à s'examiner et à philosopher. Δεῖν ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ φιλοσοφοῦντα. Le résultat de cet examen, c'est de faire la part de ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas: il découvre qu'en réalité il ne sait rien. Ici la formule a une valeur bien plus philosophique. Il est très-vraisemblable que Platon a en grande partie raison. Le sens immédiat de la formule est celui que donne Xénophon. Dans la vie ordinaire, il faut se connaître pour avoir le bien être, pour éviter l'insuccès. Mais Socrate établit entre l'intérêt et le Bien et la science un lien beaucoup plus étroit que Xénophon ne semble le dire. De l'intérêt apparent, il distingue l'intérêt réel. La maxime, appliquée à cet intérêt supérieur, aura une valeur Morale. Si l'on considère que l'intérêt supérieur le bien

[left margin: lorsque ce passage]

[left margin: De plus,]

la vertu, se ramène à la science. Alors, par une déduction naturelle et légitime, fondée sur l'assertion d'Aristote, on est amené à penser que le γνῶθι σαυτόν signifiait pour Socrate que la connaissance de soi-même est la condition non seulement de la poursuite de l'intérêt matériel, mais encore de l'accomplissement du bien et de la science.

Qu'est-ce donc que se connaître soi-même? C'est avant tout connaître les limites de ses facultés, ne pas trop préjuger de soi, s'examiner, prendre conscience des bornes de ses facultés, avoir le sens critique et l'exercer sur soi-même, être modeste et circonspect. Socrate est le précurseur de ceux qui montrent que la raison ne peut pas tout connaître. L'homme ne sait pas tout; il faut qu'il connaisse la portée et la limite des facultés humaines.

Voyons maintenant les procédés que recommande et emploie Socrate pour procurer à l'homme la connaissance de soi-même. Les textes fournissent plus d'exemples que de ~~[illegible]~~ ~~théories~~ formules. On peut distinguer les procédés préparatoires et la Méthode proprement dite.

Les procédés préparatoires, c'est d'abord la conscience de son ignorance, puis l'ironie (procédé négatif), la maïeutique (procédé fécond). Avoir conscience de son ignorance, c'est le commencement de la sagesse. Si l'oracle de Delphes a déclaré Socrate le plus sage des hommes, ce n'est pas qu'il fût le plus instruit; c'est que, ne sachant rien, il ne croit pas non plus savoir.

Quant à l'ironie socratique, elle consiste essentiellement à feindre de déférer à la sagesse des autres pour en démasquer l'inanité par des questions ingénieuses qui amènent

le prétendu savant à confesser son ignorance. Elle consiste à éprouver la thèse générale présentée par l'interlocuteur en montrant qu'elle ne convient pas à la plupart des cas ~~particuliers~~ qu'elle embrasse.
Memorables. 4. 2. Socrate interroge Euthydème, qui se vante de savoir la politique, et lui fait confesser qu'il ignore ce qu'il croyait savoir.

Par la maïeutique, il accouche les esprits (Théétète. Ch. 6 [illegible]). C'est un premier pressentiment de la doctrine Kantienne. L'esprit a un contenu, puisqu'on en peut tirer quelque chose.

~~C'est~~ Les procédés essentiels de la Méthode socratique sont l'induction et la définition. Métaphys. ~~[illegible]~~ XIII. 4. Δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους, καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ces deux procédés, l'induction et la définition générale, concernent le principe même de la science. Ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.

Qu'est-ce que l'induction socratique ? C'est un procédé très-élémentaire. C'est en somme un raisonnement par analogie. L'induction va du connu à l'inconnu ; elle énumère plusieurs cas connus et analogues ; elle en rapproche comme analogue le cas dont il s'agit, et conclut des premiers au dernier. Voir Xénophon 3. 4. 6. — 3. 6. 14 — 3. ch 3. — Un exemple ~~[illegible]~~ remarquable de l'emploi de cette Méthode se trouve dans le Gorgias. Ch. 14. Il s'agit d'établir l'identité qui existe entre ~~[illegible]~~ savoir et pratiquer la justice. Voici comment Socrate raisonne. Celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier ou non ? Il l'est. Par la même raison, celui qui a appris ce qui a rapport à la justice est juste.

La définition socratique se présente d'abord sous une forme concrète ; il s'agit d'en dégager l'élément abstrait. Voici comment Socrate ~~est amené à faire~~ conçoit la possibilité des définitions générales. Il considère 1° les actions ~~F~~ la finalité, c.à.d. d'abord le but pour lequel on agit 2°. les moyens qu'on emploie pour atteindre le but. Or à ces deux points de vue, les actions impliquent un élément général. 1° Au point de vue du but à atteindre, les actions ont un caractère général. En effet, tous les hommes tendent naturellement au bonheur. Donc, étant donné une action, on en définit le but par le rapport qu'elle a avec le bonheur. Pour ce qui est des moyens propres à atteindre le but, il faut considérer les lois physiques en vertu desquelles pour telle fin on doit employer tel moyen. On trouve donc ici encore un élément général qui n'est pas abandonné au caprice de l'individu : il faut respecter les lois de la nature.

Comment Socrate définit-il ? C'est en rassemblant plusieurs exemples, et en voyant ce qu'ils ont de commun, F qu'il trouve le τί ἐστι. Mémorables (1. 1. 16) Xénophon dit αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν τί δίκαιον τί ἄδικον τί σωφροσύνη, τί μανία.

Ainsi, dans tout ce que nous venons de voir se retrouve une double préoccupation : écarter la considération des choses qui sont hors de la portée de l'homme, renoncer à l'étude des choses extérieures, à la philosophie antérieure, physique et cosmologique. 2°. rendre à la philosophie un point

~~Considérée au point de vue pratique~~

d'appui, la certitude et la valeur scientifique que lui enlevaient les Sophistes. Pour cela, il découvre dans l'âme humaine cette réalité absolue, immuable que les premiers philosophes avaient cru voir dans le monde extérieur; il la découvre dans l'élément général de nos conceptions; il donne un contenu, ~~un~~ le contenu moral à la notion du général qui, pour Héraclite, était une forme vide; il identifie l'être et le général. Cette identification, Socrate l'opère d'une manière spontanée. Il n'en voit pas les difficultés, mais Platon et Aristote les remarquent après lui. Platon, de ce double principe, le général et l'être, tire un système dualiste. Aristote, non plus par une confusion instinctive et inconsciente, mais par la réflexion, rapproche l'idée et la forme ~~ou l'être~~ | l'être, et la matière et revient ~~à l'être~~ ainsi au point de vue socratique.

9e Leçon de philosophie

Dreu

Faure

## Les Cyniques et les Cyrénaïques.

Socrate s'efforçait d'échapper au doute des Sophistes en faisant résider la vérité dans l'élément général des choses et en attribuant à cet élément un contenu ~~naturel~~ et moral. C'est ce que veut dire Aristote quand il considère comme l'œuvre essentielle de Socrate la théorie de l'induction et de la définition appliquée aux choses morales.

B

Les successeurs de Socrate prendront la théorie de la connaissance au point où il l'a portée; et comme cette théorie se présente sous une forme | relativement indéterminée qui comporte des évolutions diverses, les éléments de la philosophie socratique vont être développés en sens contraires par ses différents disciples.

La philosophie, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, consistera à déterminer les conditions et la valeur de la définition du λόγος, de l'Idée, de l'élément interne, subjectif, qui correspond à la réalité objective.

Les cyniques, les cyrénaïques et les mégariques se considéraient non comme des philosophes originaux, mais comme des continuateurs du Maître. Ils prétendaient rester fidèles à son enseignement. Mais ils avaient l'esprit exclusif. Ils ne savaient pas, comme Socrate, réunir et concilier ~~les~~ des éléments divers. ~~d'une philosophie~~. Ils développèrent certains côtés de la doctrine de Socrate sans pouvoir en embrasser l'ensemble. [Les cyniques, ~~par exemple~~, développèrent le côté rigide de la morale socratique, exagérèrent la tendance de Socrate à se rendre indépendant des choses extérieures, à chercher dans

ses besoins

L'empire absolu sur soi-même le parfait bonheur. La philosophie cynique est donc avant tout une philosophie morale. Elle pousse même jusqu'à l'excès la prétention de mettre la pratique au-dessus de la théorie. L'étude des/la connaissance est la part la moins importante de la doctrine. On ne peut même pas dire qu'il y ait un lien étroit entre elle et la morale. Le seul trait commun, c'est l'indifférence à l'égard de toutes les sciences qui n'ont qu'un intérêt théorique. Ainsi Antisthène méprise toute espèce de connaissances scientifiques. C'est au sens commun qu'il s'adresse pour obtenir les notions nécessaires à la vie pratique. Le sens commun suffit pour révéler à l'homme ~~tout~~ ce ~~qui~~ qu'il lui est utile de savoir. Il dit dans un langage qui ~~rappelle les~~ fait penser aux mystiques du moyen âge combien ont peu de valeur à ses yeux les recherches logiques et physiques. — Diogène VI.103. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

Les cyniques sont appelés ἀπαίδευτοι — Aristote. Mét. VIII. 3. 1043 B 23. Οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι. — Diogène 103. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης

Il ne faut pas toutefois exagérer la valeur de ces assertions. Aristote a pu dépeindre à l'excès cette théorie.

Les principes des cyniques sur la connaissance se présentent à nous comme une polémique contre la théorie platonicienne des idées. La théorie est surtout négative. Antisthène prend pour point de départ le principe socratique que la définition ou λόγος est l'objet de la science, et il cherche à se faire une idée précise du ~~définir le~~ λόγος. Diogène VI. 3. πρῶτός τε ὡρίσατο

conditions de la

λόγον, λέγων· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν, ἢ ἔστι, δηλῶν.

[en elle-même,]

Cette explication est assez vague, mais Antisthène la développe d'une façon précise. Selon lui, de chaque chose on ne peut affirmer qu'un seul prédicat, lequel exprime l'essence de cette chose. Ce prédicat qui seul convient à la chose, c'est l'οἰκεῖος λόγος et il y a contradiction à attribuer à une chose d'autres prédicats que l'οἰκεῖος λόγος, c'est à dire plusieurs prédicats. La théorie d'Antisthène est attestée par des textes d'Aristote, de Platon. — Métaph. V.29. Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός.

C'est certainement à la doctrine d'Antisthène que Platon fait allusion dans le Sophiste p. 251. B. — Tauchnitz § 37. — quand il dit que certains philosophes voient des difficultés à désigner une chose par plusieurs propriétés et plusieurs noms, parce qu'il est impossible que plusieurs soient un. On ne doit pas dire : « un homme est bon » mais « l'homme est homme » et « le bon est bon ». Ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

La définition ordinaire qui contient plusieurs caractères n'a pour Antisthène aucune valeur. Ce n'est pas un οἰκεῖος λόγος mais un μακρὸς λόγος, qui est en dehors de la question. Tout l'effort d'Antisthène se portait donc à déterminer les noms exacts des choses, ceux qui reproduisent d'une manière adéquate leur essence objective. Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir arriver dire : — Epict. I.7. Discours familiers. Ἀντισθένης λέγει ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

Cette idée ne vient pas si méprisable que le veut Aristote.

Antisthène appelle l'attention sur le langage, sur la propriété des termes et leur valeur. C'était au moins poser une question très importante. Il est vraisemblable que [pour Antisthène,] l'ὄνομα est précisément le λόγος.

De ces principes Antisthène parait avoir tiré plusieurs conséquences intéressantes.

D'abord il soutenait qu'on ne peut ni contredire ni se tromper: la contradiction et l'erreur sont inconcevables. — Aristote Met. V. 29. ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. — Topiques 1. 11: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης.

De plus, Antisthène parait avoir tiré de ces principes une philosophie toute nominaliste. Chaque chose ne peut être désignée que par un nom et chaque mot ne convient qu'à une chose. Il s'en suit que les termes généraux n'ont pas de valeur objective et ne sont que des conceptions humaines. Le nominalisme d'Antisthène est ~~[illegible]~~ manifesté par sa polémique avec Platon, qui ne cachait pas son mépris pour les doctrines de son adversaire. — Simplicius ~~[illegible]~~ in ~~texte de~~ Catégories Schol. 66. B. 45. — τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν ἀνῄρουν τὰς ποιότητας τελέως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι, ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν· ὦ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ.

~~quelle est~~ Quel est au juste le sens de cette doctrine? ~~quelle~~ ~~la valeur~~? Platon nous l'indique dans le passage du Sophiste § 37. Tauchnitz. Il s'agit de savoir comment des choses distinctes peuvent s'unir, comment les genres peuvent ~~[illegible]~~ participer les uns des autres

C'est la κοινωνία τῶν γενῶν. Le principe de contradiction ou d'identité | ~~veut~~ en ~~est~~ ~~en~~ effet ~~celui~~ ~~de~~ l'unité de l'être. Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. ~~D~~ Dès lors, des genres ne peuvent pas se mélanger, s'unir dans un même sujet. Cette doctrine prendra un caractère plus précis encore si avec Zeller on rapporte à Antisthène le texte du Théétète 201. E. Le système serait alors une sorte de théorie mécanique appliquée à la connaissance. Au fond de nos jugements il y a des éléments qualitatifs, simples et immuables. Ces éléments se rapprochent mais ne se pénètrent pas. C'est une simple juxtaposition. A la juxtaposition des éléments dans les choses, correspond dans le discours la juxtaposition des mots. Le discours développé exprime les choses complexes et est légitime dans ce cas. Car le complexe est formé de choses hétérogènes ~~composées~~. Mais s'il s'agit des éléments de l'être, de ce qui est au fond des choses, le langage serait infidèle s'il exprimait par plusieurs mots ce qui est un. Ainsi | cette théorie prend une signification et un intérêt qu'elle n'avait pas ~~d'abord~~ à première vue.

| exige

premiers

| entendre,

Elle paraît reposer sur la confusion du sens logique et du sens métaphysique du mot « ἐστιν ». La logique n'existe pas encore pour elle-même. Le mot « ἐστι » n'est pas encore une copule, un simple signe. Il a un sens métaphysique ; il exprime l'existence. Du moment que l'on considère le sujet comme | un, on ne peut le faire suivre d'un attribut multiple. Pour les modernes « ἐστι » signifie seulement un rapport établi par la pensée entre des qualités, des expériences, des classes de nombres

| un être au sens éléatique du mot, c'est-à-dire comme

« Est » prend un sens logique ou simplement psychologique. Chez les anciens, il avait un sens métaphysique : l'être un.

De plus Antisthène niait la possibilité de la contradiction et de l'erreur. — Aristote Met. V. 29. — Ce texte le rapproche visiblement d'Euthydème et de Protagoras, qui la niaient aussi. Or la théorie des sophistes résulte du rôle qu'ils attribuaient à la pensée. Ils la considéraient comme ayant pour fonction de saisir, de reproduire l'objet auquel elle s'applique. La pensée serait être comme le double de l'objet. C'est évidemment cette manière d'envisager la pensée qui préside à la philosophie d'Antisthène. Si nos pensées doivent être les doubles des objets, l'être-un ne pourra être exprimé que par un discours-un. Ainsi pour expliquer ce système deux postulats sont nécessaires : 1° l'unité de l'être ; 2° le rôle de la pensée réduit à la reproduction de l'être.

Ces 2 postulats sont loin d'être méprisables.

1° Que l'être soit un, que tout se passe mécaniquement dans les choses, c'est une philosophie qui a aujourd'hui encore des adeptes : Herbart par exemple dont la philosophie scientifique mathématique repose sur ces 2 postulats que les substances sont des qualités immuables et distinctes et que les contradictions s'excluent.

2° Quant au 2e postulat, que la pensée doit reproduire, il a été de plus en plus battu en brèche par la philosophie moderne, et en revanche, nous sommes amenés à renoncer de plus en plus au réalisme antique. C'était donc rendre service à la philosophie que de tirer toutes les conséquences de ce principe. Les cyniques, en arrivant à des résultats absurdes, contribuèrent

l'élément de la science. Chacun se fait la sélection des principes ~~des idées~~ aussi bien que des formes organiques.

De la Distinction

Enfin Antisthène paraît avoir eu déjà ~~...~~ l'idée des jugements analytiques et synthétiques. — (Hermann. Systèmes Socratique. So.) — Il ne maintient que les jugements identiques ~~hétérogènes~~ et rejette les autres, précisément à cause ~~du caractère~~ du rapport d'hétérogénéité existant entre le ~~du~~ sujet et ~~du~~ le prédicat. Il a donc déjà l'idée de l'existence des jugements synthétiques. Zeller trouve ~~cette~~ sa doctrine stérile, parcequ'en n'admettant que des jugements identiques, Antisthène ne rend aucun service à l'esprit humain, la valeur de ces jugements n'ayant été niée par personne. Antisthène n'a attiré par moins l'attention sur la difficulté que peuvent présenter les jugements synthétiques au point de vue logique. Il pose ce dilemme: ou bien le jugement est contraire au principe de contradiction, ou bien il se réduit à une énonciation identique. Il a opté pour le 2° terme de cette alternative. C'est supprimer toute espèce de jugement. Car des jugements rigoureusement identiques ne sont plus des jugements. Ils n'apprennent rien. Ils se réduisent à des noms. Antisthène a donc pris le mauvais parti. Mais il a reconnu que les jugements instructifs présentent des difficultés que ne soupçonne pas le sens commun. La difficulté se trouve dans le rapport des jugements avec les conditions de l'être, c'est à dire avec l'unité qui semble être le caractère de l'être et la condition de la vérité de ~~ces~~ nos jugements.

Cyrénaïques — La philosophie cyrénaïque a avec celle des cyniques ceci de commun d'être principalement tournée vers la pratique. Elle développe un second côté du caractère de Socrate ; la disposition à placer le bien dans le bonheur, dans les avantages que procure la sagesse ou la science. Elle n'est pas aussi grossière que le ferait supposer son principe du plaisir. Elle maintient l'empire sur soi-même, la modération, sinon comme fin, au moins comme condition du plaisir.

A

Il n'y a pas de lien étroit entre la morale et la logique cyrénaïques. Toutefois, l'une et l'autre sont sensualistes. Nos perceptions, disent les cyrénaïques, — rapprochant ainsi leur théorie de la connaissance de leur théorie psychologique et morale, — ne sont autre chose le sentiment de nos états personnels. Sur la nature des choses qui existent hors de nous, elles ne nous fournissent aucune donnée. Nous savons que nous avons la sensation du doux, du blanc, mais l'objet qui cause cette sensation est-il doux, est-il blanc ? nous l'ignorons. Un seul et même objet peut produire sur différentes personnes des impressions toutes différentes. Comment prouver que la constitution de nos organes ou les circonstances qui entourent la perception ne nous font pas apparaître les choses autres qu'elles ne sont en réalité. Nous ne pouvons nous tromper sur l'existence de sensations ; mais leur signification sur les objets extérieurs est nulle. Il n'y a pas de sensations communes. Nous ne pouvons savoir ce que sentent les autres hommes. — Cicéron Acad. II. 46. 142. Aliud judicium Protagorae est ; qui putat id cuique verum esse quod cuique videatur ; aliud Cyrenaicorum qui pu[tant]

permotiones intimas nihil putant esse judicii. — VII. 20

de tactu et eo ~~quidem~~ quem philosophi interiorem vocant aut doloris aut voluptatis in quo Cyrenaici solum putant veri esse judicium. — Plutarque adversus Colotem. 24.2 & 1120 Οἱ Κυρηναϊκοὶ τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις, ἀλλ' ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτούς, τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ' ἔστι μὴ προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. — Sextus Empiric. Adv. Math. — 7. 191. Φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη, μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. Λευκαινόμεθα καὶ γλυκαζόμεθα --- Πάντα τὰ φαινόμενα ἀληθῆ καὶ καταληπτά. μόνον τὸ πάθος ἔστι τὸ φαινόμενον.

La cause du πάθος existe sans doute mais elle ne nous apparaît pas. Ainsi les cyrénaïques reprennent la doctrine de Protagoras, mais avec cette différence qu'ils ne la rattachent plus du tout à la doctrine métaphysique d'Héraclite, ~~comme fondement ou de leur théorie logique~~ & par elle-même. La logique existe de plus en plus pour ~~par~~ elle-même.

D'ailleurs nos états internes sont définis beaucoup plus nettement. Les sophistes avaient déjà dit que l'homme est la mesure des choses, mais sans déterminer nettement quoi dans l'homme est la mesure des choses. Quel est donc cet élément? C'est le πάθος, la sensation affective, seule réalité interne. — On comprend alors pourquoi les cyrénaïques ont exclu toute recherche physique et placent la fin de nos actions dans [illegible] de la plus grande [illegible]

de jouissances possibles. Cependant à vrai dire c'est plutôt leur doctrine morale qui détermine leur doctrine logique.

Ainsi les philosophes conçoivent de plus en plus nettement la différence de nature entre les choses et les idées, l'objet et le sujet de la connaissance. Les cyniques partant de l'être dénaturent les fonctions intellectuelles pour les faire concorder avec ~~leur~~ cette idée de l'être ~~préconçue~~. Les cyrénaïques, plus subjectifs, partent de la considération du sujet et interdisent à l'homme toute assertion sur l'être parce que les caractères que présentent les phénomènes subjectifs ne peuvent en aucune façon être transportés à l'être existant en dehors de l'esprit; ~~les~~ la variété, la contradiction inhérente à la sensation étant incompatible avec l'unité, la stabilité de l'être, ils en concluent que l'être est inconnaissable.

---

(La X^e Leçon est placée 5 leçons après cette page)

13 Leçon (Suite) 117

En faisant l'analyse d'un tout, on découvrirait exactement tout ce qui s'y trouve; la synthèse d'un tout n'ajouterait rien à l'analyse par laquelle ce tout est décomposé.

En résumé, l'objet que considère l'esprit, est: ou bien τὰ στοιχεῖα, ou bien αἱ συλλαβαί (202 B.) c.à.d. les éléments et les assemblages de ces éléments (et non pas les ~~mots~~ lettres et les syllabes: sens trop particulier ici). Or les éléments τὰ στοιχεῖα sont "ἄλογα καὶ ἄγνωστα-

Théétète 202, b - ch 39 » αἰσθητὰ δέ"; quant aux assemblages de ces éléments

» αἱ συλλαβαί, elles sont "γνωσταί τε καὶ ῥηταί, καὶ ἀ-

(18). » ληθεῖ δόξῃ δοξασταί." Telle est la doctrine. Peut-elle expliquer la science?

Non, dit Platon. Et sa réfutation comprend deux parties. - 1° Platon prend un exemple: les lettres et les syllabes. Appliquée à ce cas particulier la théorie précédente aboutit à des contradictions. - 2° Platon ~~[illegible]~~

plus à un point de vue plus général ~~[illegible]~~ il cherche toutes les définitions possibles du λόγος, et constate qu'aucune d'elles ne peut ajouter à l'ἀληθὴς δόξα ce qu'il faudrait pour constituer la science.

<u>1e partie de la réfutation</u>. Application au cas des lettres et des syllabes. L'exemple que prend Platon est

très légitime ~~[illegible]~~, car c'est précisément cet exemple dit-il, qu'avaient en vue les auteurs de la théorie en ques-

+ général tion. (On retrouve ici ~~[illegible]~~ le caractère des théories des sophistes, allant non plus de l'objet au sujet, mais des conditions de la connaissance à la connaissance elle-même.) D'après cette théorie les syllabes ont une explication possible, les lettres, non. Ainsi Σω (1e

Théétète 203, A - ch 40 syllabe du nom de Σωκράτης) ἔχει λόγον, et le λόγος de Σω est σ et ω; mais une lettre, σ par exemple n'a pas de λόγος: on ne peut en rendre compte, l'expliquer.

148

En effet comment trouver les éléments d'un élément? "πῶς τοῦ στοιχείου τις ἐρεῖ στοιχεῖα;" Qu'est-ce qu'un élément, dit-il: chose simple, irréductible. C'est là une idée importante dans l'histoire de la logique, idée venue des Éléates et conservée jusqu'à Kant: Considérer un composé comme formé d'éléments simples / & irréductibles. Aristote est fidèle à ce principe ~~[illegible]~~ (Mét. XII, 3.) ~~ἀνάγκη στῆναι~~. "εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον, ἢ ὁ χαλκός. Ἀνάγκη δὴ στῆναι." Il y a une ἐσχάτη ὕλη, un ἔσχατον εἶδος partout, des ἔσχατα au delà desquels l'esprit ne peut ni ne doit aller. C'est sur ce principe que sont fondées les thèses des antinomies Kantiennes.)

Théétète 203, b. = ch 40

Aristote Métaph. XII (XI). ch.

Mais quand on admet que les στοιχεῖα sont indécomposables c'est-à-d. inconnaissables scientifiquement, comment soutenir ~~[illegible]~~ que les syllabes sont connaissables, les syllabes n'étant composées que de lettres (στοιχεῖα)? — La syllabe peut être conçue de 2 manières: 1° comme identique avec la réunion de toutes les lettres qui la composent; 2° comme consistant dans une idée (εἶδος), une forme inhérente à ~~[illegible]~~ ~~de~~ l'assemblage des lettres, "μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν ξυντεθέντων αὐτῶν" une idée existant, se produisant là où les lettres sont assemblées.

Théétète 203, c = ch 40

1° La syllabe est identique avec l'assemblage des lettres. — En ce cas connaître la syllabe c'est en connaître les éléments. Pourrait-on dire en effet que l'on connaît un total, si l'on ne connaissait pas les parties? Mais ici par hypothèse, les στοιχεῖα sont inconnaissables. Donc l'assemblage de ces στοιχεῖα est également inconnaissable. Il serait absurde de prétendre connaître l'assemblage de plusieurs termes quand on ignore chacun de ces termes. Soit σω syllabe de deux lettres, on ne

connaît ni σ, ni ω, donc on ne connaîtra pas davantage leur réunion.

Théétète 203, δ - ch 40

(2)

2° la syllabe est considérée non plus comme un total, mais comme un tout, une unité (μία ἰδέα) "ἕν τι γεγονὸς εἶδος" (203, e). — Voilà, dit Platon, une » grande doctrine "μέγαν τε καὶ σεμνόν" surtout si on la généralise ἔν τε γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι (204, a). C'est en effet ~~toute~~ une première forme de ~~[illegible]~~ théorie des idées. Mais ce ne sont encore ~~là~~ que des cadres vides, car ces philosophes ne peuvent les remplir, leur donner un contenu. Ils distinguent bien le total et le tout τὸ πᾶν et τὸ ὅλον et disent que ce qui est vrai de πᾶν peut ne pas l'être également de τὸ ὅλον. Mais ~~peut-on~~ peuvent-ils justifier cette distinction et surtout en tirer parti ? — / ~~En~~ tout ce qui est composé de parties, ~~on ne peut~~ distinguer τὸ ὅλον de τὸ πᾶν ; » "ὅσα ἔχει μέρη ἐκ μερῶν ἂν » εἴη" : ce qui se compose de parties résulte de ces parties. Toutes les fois que l'on pose les parties avant le tout, le tout ne peut être que le total de ces parties. Il ne faut donc pas chercher un tout distinct du total dans les choses qui sont composées de parties. Pour / faire ici cette distinction il faut donc considérer les lettres στοιχεῖα comme n'étant pas les parties de la syllabe. Cependant si la syllabe avait des parties, ces parties ne pourraient être autre que les lettres. Il ne reste donc plus qu'à considérer la syllabe comme étant autre chose qu'un composé de parties. Elle doit être une, sans être composée de parties, c.à.d. être une, d'une unité semblable à celle des στοιχεῖα eux-mêmes. — (Ces philosophes ne concevaient pas d'autre division que la partition, ni d'autres parties que des parties matérielles. La logique au contraire, distinguée de la physique, admet une unité

On ne saurait, en

En effet,
Théétète 204, e - ch 41

/ pouvoir

et une pluralité ~~distinctes~~ différentes de ~~l'~~ l'unité et de ~~cette~~ la pluralité des choses matérielles ; une idée générale est une, tout en comprenant des idées particulières, et peut être formée avant ces idées particulières. Cette remarque est le germe du Platonisme : idée une admettant une multiplicité sans cesser d'être une unité. Mais c'est alors un point de vue logique et non plus seulement physique. Ici les philosophes dont parle Platon, n'ont pas encore trouvé de contenu propre à leur idée ; ils empruntent toujours leur matière à la physique.) ——

Mais si la syllabe est une, de la même unité que les στοιχεῖα, elle est ἄλογος comme eux. "εἰ δέ γε ἓν τε καὶ ἀμερές, ὁμοίως μὲν συλλαβή, ὡσαύτως δὲ στοιχεῖον ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον· ἡ γὰρ αὐτὴ αἰτία ποιήσει αὐτὰ τοιαῦτα." la même cause produira des deux côtés les mêmes effets ; la même cause, c.à.d la même unité ontologique, objective, réalistique. C'est cette unité qui rend inexplicable la lettre et par suite la syllabe, ~~quand~~ dès qu'elle est conçue, elle aussi, comme une unité. Platon reconnaît ici que, si les principes de l'être doivent être cherchés dans les στοιχεῖα, éléments matériels qui ne participent en rien à la nature de l'esprit ~~(Car rien de raison, rien n'est explicable)~~ la science est impossible. Pour que la science soit possible, il ne faut chercher la raison des choses ni dans les στοιχεῖα et leurs συλλαβαί, ni dans des idées qui ne sont encore que des στοιχεῖα, mais dans des principes en qui l'unité et la multiplicité se rencontreront d'une manière nouvelle, qu'il s'agit de déterminer. Les philosophes dont parle ici Platon sont des empiriques. Ils s'appuient ~~[illegible]~~ immédiatement sur l'expérience sensible.

Théétète 205, e — ch.

et prétendent aller des sensations aux idées. Mais cette expérience sensible, le seul mode d'investigation dont ils disposent se retourne contre eux. En effet, dans l'expérience sensible on ne peut concevoir le tout comme étant autre que l'assemblage des parties: les parties sont posées avant le tout et le tout en résulte. Ainsi on a tort de soutenir que pour nous la syllabe est connaissable tandis que la lettre ne l'est pas; car nous allons des lettres aux syllabes. Donc, et c'est la conclusion, s'il faut juger par les syllabes et les lettres de ce qui est vrai pour toute espèce de composés et d'éléments, "πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἐναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς"; nous dirons ~~[illegible]~~ que ce qui est le plus clair, le plus immédiatement connaissable c'est τὸ τῶν στοιχείων γένος; et dire que la συλλαβή est γνωστόν et non le στοιχεῖον, c'est ~~dire une~~ plaisanterie, "καὶ ἐάν τις φῇ συλλαβὴν μὲν γνωστόν, ἄγνωστον δὲ πεφυκέναι στοιχεῖον, ἑκόντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἡγησόμεθ' αὐτόν." — Ainsi quand on n'a pas de l'ἰδέα une perception spéciale, c'est supra-sensible, quand on n'y voit pas autre chose que les parties, lesquelles tombent sous les sens (τὰ στοιχεῖα αἰσθητά), ce qui est connaissable (~~mais~~ et seulement d'une connaissance sensible), ce sont les στοιχεῖα et ~~l'on ne trouvera pas dans~~ les combinaisons de ces στοιχεῖα (un mode de connaissance x) ~~que le tout~~ étrange ~~pas~~ aux στοιχεῖα eux-mêmes.

Théétète 206, b - ch 41

Théétète 206, b - ch 41

(ne comporteront pas
ne comportent pas

<u>2e partie de la réfutation</u>. Qu'est-ce que le λόγος? Comment le définir? Est-ce qqchose de nouveau qui s'ajoute à l'αἴσθησις, à l'ἀληθὴς δόξα, pour les compléter? Qu'est-ce enfin? Car on en a parlé jusqu'ici sans trop savoir ce que c'était.

1° le λόγος est une opération qui consiste à <u>exprimer</u> par le langage ce qu'on pense de chaque chose, "τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν." et plus loin, Platon appelle le λόγος "διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον". — Mais cette opération, tout le monde peut la faire; chacun peut exprimer ce qu'il pense d'une chose. Chez ceux qui pensent juste, le jugement vrai sera toujours accompagné du λόγος; le jugement vrai entraînera | immédiatement le λόγος; il y a dès lors entre ces deux termes un lien analytique, et le λόγος n'est pas un élément nouveau qui vient s'ajouter aux autres. Cette 3e théorie rentre donc dans la 2e, celle de l'ἀληθὴς δόξα déjà réfutée.

Théétète 206, d-ch 4
id 208, c-ch 4

2° On peut encore définir le λόγος, non plus la simple expression de la pensée par le langage, mais l'explication de chaque chose par les éléments qui la composent, διὰ τῶν στοιχείων (206, c) et διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον (208, c), aller des parties au tout. | Par exemple, Expliquer ce qu'est ~~par exemple~~ un char, ce sera ~~de~~ énumérer l'une après l'autre toutes les parties dont un char se compose, en déterminer l'ordre et la position. (208, b). — Mais cette simple ~~disposition~~ énumération, dit Platon, ne diffère pas en nature du jugement vrai. C'est décomposer un jugement en d'autres jugements. Nous expliquons le jugement par le jugement, nous ne sortons pas du jugement. Nous n'avons pas encore trouvé la κοινωνία εἰδῶν, un lien entre les idées, une synthèse mutuelle, une ... des unes aux autres, qqe chose de dynamique enfin. Le λόγος entendu de cette manière n'ajoute rien encore à l'ἀληθὴς δόξα.

Théétète 208, c — ch 43
id 209, a — ch 43
(3)
/ par λόγος
nous n'avons jusqu'ici que

3° On peut ~~Définir~~ définir le λόγος ~~par~~ : ce qui indique la marque distinctive d'une chose "τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν" et plus loin "ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἑρμηνεία." En ce cas on peut en premier lieu ~~Mais on lie~~ entendre ~~alors~~ par λόγος le simple jugement porté sur la marque distinctive, l'opération par laquelle l'esprit la saisit : mais alors le λόγος est déjà impliqué dans l'ἀληθὴς δόξα ; on retrouve encore un simple ~~le même~~ lien analytique entre les deux termes. Par exemple si je ne connaissais pas Théétète, quand je le nomme, mon jugement ne porterait pas sur lui ; mon jugement suppose donc que je connais déjà sa marque distinctive. — On peut en second lieu ~~Faut~~ entendre : la connaissance de la marque distinctive et non plus un simple jugement porté sur elle. Mais γνῶναι, c'est ἐπιστήμην ἔχειν ; on suppose alors ce qui est en question. — [Donc si la science n'est pas αἴσθησις, ni ἀληθὴς δόξα, elle n'est pas davantage ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. — Ainsi / trois solutions négatives, mais ~~qui~~ ces solutions nous empêchent du moins de nous tromper en croyant savoir ce qu'en réalité nous ne savons pas. — La science n'a pas encore été définie.

Quelle est la portée de cette argumentation ? C'est la condamnation du mécanisme logique, calqué sur le mécanisme physique et allant des sensations aux idées, comme le mécanisme physique va des éléments aux corps ~~composés~~, et croyant ~~croit~~ ainsi ~~raison~~ rendre raison du tout, parce qu'il le décompose en ses parties. C'est la condamnation de l'identité prétendue entre la science et l'analyse partitive qui isole les parties d'une idée, comme l'analyse matérielle isole les parties d'un corps. Le problème était ainsi posé : le raisonnement impliqué par la science ~~est-il, et la condition même~~ se ramène-t-il au jugement ?

et le jugement se ramène-t-il à la sensation? Non. Car ~~Or~~ déjà dans le jugement il y a qqe chose de plus que dans la sensation, et celui qui va de la sensation au jugement ne peut rendre compte de ce qqe chose. — Ce n'est pas tout. Dans le raisonnement aussi, il y a qqe chose de plus que dans le jugement, et si l'on va du jugement au raisonnement, on n'en peut non plus rendre compte. — D'où vient que Platon conçoit ainsi le jugement et le raisonnement? C'est qu'il a l'idée d'un inconditionné, d'un absolu, que présuppose la science et que la théorie qui prend pour point de départ la sensation, ne peut pas expliquer.

Rédaction de philosophie.

14ème leçon.

M. Marion.

## Doctrines positives de Platon sur la nature de la science

Bien que la conclusion du Théétète soit avant tout négative, on peut en dégager quelques déterminations positives, et d'abord une distinction précieuse, importante, féconde, déjà nettement établie par Platon, ~~lui-même~~, celle des conditions subjectives et des conditions objectives de la science. Platon insiste sur la part de l'esprit dans la connaissance, il reproche à ses adversaires de méconnaître cette intervention de l'esprit. Le premier résultat positif est donc celui-ci : dans la science l'esprit est actif, il ne subit pas purement et simplement l'action des objets extérieurs et matériels : ce qui est manifesté par les expressions suivantes : ἀναλογίζεσθαι, ἐπανιέναι καὶ ~~[illegible]~~ συμβάλλειν (186 B) revenir, rentrer en soi, réfléchir sur les choses : ἐπισκοπεῖν τὴν ψυχὴν δι' αὑτῆς (185 E) Il y a des objets que l'on connaît par les organes du corps, mais d'autres que l'âme connaît δι' αὑτῆς. Enfin « πραγματεύεσθαι αὐτὴν καθ' αὑτήν. (187, A). Il y a donc un domaine propre à l'âme dans lequel elle peut voir et connaître ; c'est là que s'élabore la science. Cette part de l'âme est une opération active et indépendante, où l'âme se suffit à elle-même et qui ne consiste pas à saisir les choses avec les organes du corps. De plus cette opération est supérieure à l'individualité,

elle s'accomplit dans une sphère ~~supérieure~~ commune à tous les esprits ~~à l'individualité~~. Au point de vue pratique c'est une opération très laborieuse, difficile à accomplir: elle exige un effort, elle n'est donc pas instinctive; c'est une opération essentiellement réfléchie et volontaire (186 C). Platon ~~et~~ ~~Locke~~ exposent cette difficulté inhérente aux ἀναλογίσματα, aux réflexions que fait l'âme à propos des affections qui se produisent en elle par l'intermédiaire du corps: τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν ~~τε~~ ~~πολλων~~ πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται.

Voilà ce que nous savons jusqu'ici des conditions subjectives de la science. Platon s'étend davantage sur les conditions objectives. La critique même ressemble fort à un raisonnement par élimination. La science n'est ni αἴσθησις, ni δόξα pure et simple, ni ἀληθὴς δόξα, ni ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. Elle est ce qui reste de concevable, en dehors des ~~choses~~ définitions ainsi éliminées. Qu'est-ce donc que cela? — La nature de cette opération se définit ontologiquement par la détermination de la nature de l'être, lequel échappe aux opérations inférieures que nous avons considérées. En réfutant la thèse de Protagoras, Platon nous a montré que l'objet de la science doit être de nature à comporter une science valable pour tous; ~~doit comporter une universalité subjective de la connaissance~~. Cet objet doit donc être indépendant du sujet connaissant, il doit avoir une existence et une nature propres, ne pas varier avec les individus. En second lieu, l'objet de la science, comme nous le voyons par la réfutation d'Héraclite, doit présenter en lui-même un caractère de

nous a instruits d'une façon plus précise encore sur la nature de l'objet: l'objet, ce sont les essences communes, τα κοινα περὶ παντων. (185, e) Ces essences peuvent s'appliquer à la fois aux objets de différents sens, et par conséquent ne procèdent pas de ces sens. Ce qu'on sent par un organe, on ne peut le sentir par un autre. Mais il est des essences communes aux sensations fournies par les différents sens; ces essences sont énumérées 185, C. D B. οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον .... ἄρτιον καὶ περιττόν — καὶ τἆλλα l'être et le non être, la ressemblance et la différence, le pair et l'impair, etc.

Voilà des essences communes. Partout où se trouve une essence commune à des objets de sensations particulières, nous avons affaire à un objet qui dépasse la sensation et qui est du domaine de la science. [La science repose en outre sur une distinction du vrai et du faux, non pas dans le sens admis par Parménide, qui refusait à l'erreur toute existence: au contraire, l'erreur est considérée comme ayant un certain degré de réalité; mais, comme le dit nettement Platon, la science implique un critérium. Sinon, toute assertion serait vraie: or il y en a de fausses. Il y a donc un critérium, lequel est inhérent à l'objet: c'est une marque distinctive que possède l'objet lui-même. — Mais alors comment l'erreur est-elle possible? Elle est rendue possible par le mélange des idées, des essences entre elles. L'erreur consiste à mélanger, à marier les idées d'une façon illégitime. Quand on unit les essences entre elles conformément à leur parenté propre, on obtient la vérité; sinon on tombe dans l'erreur. Tout consiste à marier convenablement les idées.

La réfutation de la troisième thèse nous a montré que

l'objet de la science se suffit à lui-même. Ce n'est pas [un] total indéfiniment divisible et dont la raison doive être cherchée dans des parties. ~~qui aurait besoin d'être cherchée~~ C'est quelque chose qui est ἀνυπόθετος. Le caractère absolu, cette αὐτάρκεια, ne peut résider dans un tout sensible, [qui] n'est jamais en réalité qu'une collection ; il ne peut se trouver que dans un tout dont la divisibilité ne sera qu'idéale, qui préexistera à ses parties, et ce tout est [ce] qu'on peut appeler une idée, une forme supra-sensible, invisible, inaccessible aux sens.

Ainsi le Théétète lui-même nous fournit déjà quelq[ues] indications, qu'il s'agit de compléter à l'aide d'autres textes. En ce qui concerne la distinction des conditions subjectives et des conditions objectives de la science, on ne peut ajouter à ce qui a été déjà dit. Mais Platon montre l'importan[ce] de cette distinction dans le Timée 51 E. Il vient de disti[nguer] δόξα ἀληθής, et νοῦς, et il montre que les deux ch[oses] s'acquièrent différemment : τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται ... — καὶ τὸ μὲν ἀκίνη[τον] πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν. καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετ[έχειν] φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

La distinction de deux états subjectifs est très-nette dans ce passage. ~~Cependant~~ De plus, on retrouve ici les caractères indiqués plus haut : il s'agit d'une opération active et indépendante des organes, d'une opération supérieure à l'individualité : ~~de plus~~ enfin cette opération est ἀκίνητος. Que pouvons-nous maintenant trouver de nouveau pour déterminer l'objet de la science ? Platon insiste beaucoup sur la nécessité de la stabilité dans l'objet, pour que cet objet puisse être connaissable (Cratyle 439 E, 440 A). Si l'être est changeant, comme le veut Héraclite, il ne sera connu de personne, car au moment même où celui qui voudra le connaître s'y appliquera, l'objet deviendra autre, et il sera impossible de savoir quel il est ni dans quel état il se trouve. « ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον.

En effet, une connaissance ne connaît pas ce qu'elle prétend connaître ~~pas~~ quand cet objet n'est pas quelque chose de déterminé : γνῶσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον. Quels sont les éléments stables dans les choses ? Dans le Phèdre, 247 C, Platon, sous une forme mythique, donne une description et une énumération de ces essences supérieures. Il commence d'une manière sentencieuse : Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε

τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητής, οὔτε ποθ᾽ ὑμνήσει κατ᾽ ἀξίαν. ——— ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ, μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. C'est l'essence qui n'a ni couleur ni forme, qui n'est pas tangible, mais qui est véritablement. Et plus loin (247 D) : ... ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν· οὐδ᾽ ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. ——— Ce texte se rapporte à l'objet plutôt qu'au sujet. Ces essences intangibles, supra-sensibles sont la condition indispensable de la science. Nous lisons en effet dans le Parménide, 135 B, que la théorie des essences, des idées, présente beaucoup de difficultés, mais qu'en dépit de ces difficultés, on ne saurait l'abandonner, car abandonner les idées, ce serait abandonner toute science. εἰ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτ᾽ ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδ᾽ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

Ainsi on abolirait entièrement la faculté de discourir, de raisonner : plus de pensée possible, si on niait l'existence des idées. — Enfin un texte d'Aristote nous montre que Platon a été conduit à sa théorie par l'examen des conditions logiques de la science. Selon Aristote, Platon a été déterminé à admettre des idées supra-sensibles parce qu'il admettait que

sensible est toujours en mouvement, est essentiellement instable. Si la science est possible, c'est qu'au-dessus des essences sensibles il existe des essences supra sensibles possédant la stabilité qui manque aux essences sensibles. Métaphys. XIII, 4 : Συνέβη δὲ ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα ... διὰ τὸ πεισθῆναι τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστε εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖ φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας ... οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

La théorie platonicienne de la science repose ~~sur~~ une distinction radicale de δόξα et de ἐπιστήμη. L'ἐπιστήμη est une opération propre de l'esprit, par laquelle l'esprit s'élève au-dessus des jugements individuels et s'établit dans la sphère de l'immuable ~~atteint des notions stables~~. Et cela non par lui-même : mais par l'effet des objets auxquels il s'attache, en percevant non le changeant et le multiple, mais des essences communes aux objets particuliers : des essences stables, unes, appartenant à un tout idéalement divisible, non à une collection matériellement séparable, enfin supra-sensibles et existant en soi. Il est clair qu'en recherchant ainsi les conditions de la science nous avons franchi la sphère de ~~l'intelligence elle même~~ la pensée humaine pour entrer dans ~~l'intelligence elle même~~ celle de l'être : nous avons abouti à la théorie des Idées. Dans la philosophie antérieure à Socrate, on va toujours de l'objet au sujet : Aristote très-expressément permet, et, mieux que cela, commande de dériver la théorie des idées de la recherche des conditions de la science. Platon a conçu nettement cette doctrine que la science est la mesure de l'être. (Timée, 51 E, 52 A). τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο, ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

Ainsi la nature de l'être est déduite par Platon des conditions de la connaissance.

En même temps Platon fait l'inverse et déduit la nature de la science de la nature de l'être. L'être est la mesure du connaissable (République 477, 477 B). La science a pour objet l'être ; — l'ignorance, le non-être : si donc la science correspond à l'être et l'ignorance au non-être, au mélange de l'un et de l'autre devra correspondre une action spéciale de l'esprit. Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι ; Πῶς γὰρ οὔ ; Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης, ἢ τὴν αὐτήν ; Ἄλλην. Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, ~~κατὰ τὴν δύναμιν,~~ ἢ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς. etc. (République 477, B). (fin du livre V.)

Ici Platon part de la distinction de l'être et du non-être pour conclure qu'il doit exister dans notre esprit trois états correspondants (ἀγνοία, δόξα, ἐπιστήμη). Plus loin il détermine la supériorité de l'ἐπιστήμη d'après les caractères mêmes de l'être. La δόξα s'applique non à l'être mais au mélange de l'être et du non-être, elle est la faculté de juger sur l'apparence. Ainsi Platon détermine ici les facultés de l'intelligence d'après la nature des objets auxquels elle s'applique. Étant donnée la nature de l'être, il s'ensuit que l'intelligence doit posséder des facultés correspondantes :

« Je ne considère en chaque faculté que sa destination. — J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet, différentes celles qui ont des objets différents. »

L'ignorance a pour objet le πάντως μὴ ὄν, et la δόξα ce qui tient le milieu entre l'être et le non être.

Ainsi Platon a soutenu ces deux thèses que la possibilité de la science est la mesure de l'être, et que les conditions de l'être sont la mesure de la science. Y a-t-il là un cercle vicieux ? Peut-être. Mais il y a surtout là cette disposition des anciens à admettre une harmonie préétablie entre les choses et la pensée. Un grand nombre de modernes admettent encore ce postulat. Platon a donc eu l'idée d'une opération supra-sensible propre à la science mais cette opération, il la définit par son objet plus que par ses caractères subjectifs et il l'a encore conçue à l'imitation de l'opération sensible : car le νοῦς de Platon ne trouve pas précisément en lui-même, dans sa constitution propre, les éléments qu'il superpose aux données sensibles, mais dans une perception supra-sensible. Il ne se pense pas encore lui-même. Aristote fera un progrès dans le sens subjectiviste en considérant le νοῦς comme le sujet et l'objet de la pensée, comme se repliant véritablement sur lui-même.

Henry Michel

## 15ème Leçon

### Platon (Suite). – Les facultés Intellectuelles de l'Homme.

Nous avons déterminé la nature de la science, le but du travail intellectuel ; nous aurons à déterminer la méthode qui convient pour atteindre ce but : cette méthode est la Dialectique. Mais il est naturel de se demander d'abord quelles sont (selon Platon) les puissances dont ~~Platon~~ ~~peut~~ ~~que~~ l'homme dispose (pour tendre vers la Science). ~~Cette~~ Notre étude ~~est~~ ainsi divisée en 3 parties. La première, que nous avons faite, répond assez à ce que nous appelons la Logique considérée comme science. La dernière comprendra la Logique, considérée comme art. Celle dont nous nous occupons aujourd'hui, renferme la partie de la Psychologie que requiert ~~sur~~ ~~laquelle~~ ~~repose~~ la Logique considérée comme art.

Nous avons vu que la science proprement dite consiste, selon Platon, dans la détermination des Idées ou Espèces simples et immuables, et dans leur combinaison d'après leurs affinités propres. Nous ~~en~~ sommes arrivés là non sans quelques tâtonnements et quelque incertitude. La détermination de la nature de la science nous a conduit à la théorie des Idées. Il en sera de même ici. Cette théorie est le centre de la pensée de Platon. Qu'il procède logiquement, métaphysiquement, psychologiquement, c'est toujours le point où il aboutit.

Quelles sont les facultés de l'homme ? La réponse à cette question dépend de ~~Elle~~ ~~la~~ ~~réponse~~ ~~dépend~~ la théorie des Idées. Il serait donc plus conforme à la marche suivie

4 138

par Platon lui-même d'exposer d'abord la théorie des Idées. Mais cette question de méthode a moins d'importance pour les anciens qu'elle n'en aurait pour les modernes. Il y a chez eux relation des parties du système, les unes sur les autres; et s'il est vrai que la théorie platonicienne de l'âme humaine dépend de la théorie des Idées, il n'est pas moins vrai que la théorie des Idées dépend de la théorie de l'âme humaine.

De la nature de l'âme Platon a parlé de deux manières: d'une manière mythique et d'une manière scientifique. Il a parlé de la première façon surtout dans le Phèdre, où se trouve exposée sa doctrine sur l'origine, la préexistence, l'éternité, la réminiscence, l'amour. Dans le Timée aussi. (p. 41 et sqq). Il a parlé de l'âme d'une façon scientifique dans le Phédon, et dans la République (livre IV).

Nous ~~allons~~ ne ~~résumer~~ saurions ~~d'abord~~ négliger les expositions mythiques et, ~~pour~~ tout d'abord, ~~celle~~ ~~nous~~ ~~fournir~~ ~~du~~ ce que nous fournit le Timée. Platon met en scène le Dieu Supérieur, qui crée les Dieux Inférieurs, et qui leur explique la façon dont seront créées les races mortelles sans lesquelles l'Univers serait imparfait. (Cf. Timée, §13. trad^on Saisset, Chauvet). Il résulte de ce passage: 1° que Platon distingue dans l'âme deux parties: l'une immortelle, dont le Dieu Supérieur fournit immédiatement la semence; l'autre, mortelle, créée par les Dieux inférieurs. 2° Que l'âme immortelle de l'homme

est analogue à l'âme du Monde. Ou qui les âmes des hommes ne sont pas des émanations de l'âme du Monde. Elles existent παρὰ τὴν κόσμου ψυχήν, à côté, en dehors; de même que les Idées existent en dehors l'une de l'autre. Platon est dualiste même dans l'ordre métaphysique. Il ne considère pas l'Être Supérieur comme soumis au devenir. Le γίγνεσθαι, la γένεσις sont des imperfections. Cf. pour cette analogie avec l'âme du Monde un passage du Philèbe p. 30 A. "Σω. — Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; — Πρω. — Δῆλον ὅτι φήσομεν. — Σω. — Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα; — Πρω. — Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες." — Le texte, il est vrai, ~~[illegible]~~ ne dit pas précisément que l'âme humaine et l'âme du monde soient sorties d'une source commune, mais c'est bien ici la pensée de Platon.

L'âme du Monde n'est pas une Idée; elle n'est pas non plus un Phénomène. Elle est un intermédiaire entre l'Idée et le Phénomène. Elle est le premier mode d'existence de l'Idée dans le Multiple. De même l'âme humaine n'est pas une idée, en dépit du passage du Théétète (184 D) qui semble dire le contraire. "Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. Le texte ne prouve rien. Ἰδέα est employée [illegible]

par Platon dans un sens large et vague. C'est d'ailleurs un cas qui se présente souvent chez les Philosophes et surtout chez les Philosophes anciens. Kant lui même a deux emplois très différents du mot Begriff qui signifie tantôt ~~concept~~ catégorie de l'Entendement, tantôt tout phénomène intellectuel. Εἶδος, Ἰδέα désignent tantôt l'Idée, et tantôt une forme intellectuelle quelconque. Il faut ici prendre le mot au sens large.

La ψυχή, ou âme de l'homme est l'intermédiaire indispensable par lequel le Νοῦς se communique aux êtres créés. Voir Timée, p. 30.B. "Νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο ...." Nous arrivons à travers le mythe à nous faire une Idée relativement précise de la nature de ψυχή et de son rapport au Νοῦς. Il y a donc une parenté entre ψυχή et εἶδος ou Ἰδέα, entre l'âme et les Idées. À cette parenté, l'âme doit d'être éternelle. C'est le deuxième point de la partie mythique.

Nous venons d'assister à la création de l'âme. Rendons-nous compte maintenant de son Éternité. Platon démontre l'Éternité de l'âme par la propriété qu'elle a d'être cause de son propre mouvement. Phèdre. p. 245 C. "Μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν ....... ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως." De même que l'Idée, en face du multiple et du changeant est le Simple, l'Immuable; de même

l'âme à côté du corps composé, périssable, est simple et éternelle. Telle est la nature de l'âme considérée dans son essence. Mais ce n'est pas ainsi qu'elle existe actuellement en nous. L'état où elle nous est donnée est même si peu conforme à cet état idéal que ce n'est que par une sorte de retour, en renonçant à notre état actuel, que nous pourrons nous rapprocher de cet état primordial. Il y a là quelque chose d'analogue à la ~~nouvelle~~ ~~naissance~~ « conversion » du Christianisme.

L'âme est donc déchue. Cette idée a une très grande importance. Elle ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ devait déterminer Platon et ses successeurs à s'occuper ~~[illegible]~~ de la méthode. ~~Ses~~ prédécesseurs ne se sont jamais demandé cela. Or ~~Il en~~ résulte ~~[illegible]~~ de cette ~~dont~~ chute que l'âme ne verra pas du premier coup ~~[illegible]~~ les choses telles qu'elles sont. De là résulte ~~[illegible]~~ la nécessité de chercher et la difficulté de trouver une méthode propre à conduire à la vérité.

Toute âme humaine a vu la vérité. (Phèdre p. 249. B) « οὐ γὰρ ἥ γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. » D'autre part toute âme humaine est déchue de son état primitif de communication directe avec la vérité. Comment cela s'est-il fait ? (Voir Timée p. 41. D et suiv.) ~~Cette~~ cette révolution est présentée comme l'effet d'une loi générale du monde. ~~Et aussi~~ (Phèdre p. 246 et suiv.). D'une manière générale, c'est l'union avec le corps qui fait déchoir l'âme. Dans le Timée la partie mortelle de l'âme, tout entière, survient à l'âme en même temps que le corps ;

Dans le Timée

Dans le Phèdre, elle est présentée comme un châtiment.

s'ajoute à la nature immortelle quand elle entre dans le corps. Pour Descartes le sentiment résulte pour l'âme de son union adventice avec le corps. Il y a là une ~~similitude~~ analogie.

Les élémens de cette partie mortelle sont « αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμιγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμόν...... » [Timée 42. A–B.]

Dans le Phèdre au contraire, la partie mortelle de l'âme préexiste à la vie actuelle. L'âme y est considérée comme un cocher conduisant deux chevaux θυμός et ἐπιθυμία, qui sont des ~~facultés mortelles~~ facultés soumises au changement. (Phèdre 246. A).

De ces deux doctrines, laquelle est vraiment la pensée de Platon? N'essayons pas de le décider. Il ne faut pas trop presser des mythes qu'il ne s'est guère occupé de concilier entre eux. Il les développe pour eux-mêmes. Les Grecs avaient cette habitude. Ils oubliaient vite le sujet et le sens d'un mythe, et ils le développaient au point de vue artistique, poétique. Tout mythe platonicien a, sans doute, un sens philosophique: mais il ne faut pas le poursuivre dans les détails. Ce serait se donner une peine inutile, infructueuse.

Platon établit un lien entre la préexistence et les facultés dont l'homme dispose pour apprendre. Apprendre, c'est se

ressouvenir. Platon établit encore un lien entre cette préexistence et la faculté que nous avons de concevoir des Idées supérieures aux données de l'Expérience, des idées qui ne sont jamais représentées exactement par les choses sensibles. Cette théorie est brillamment développée dans le Phèdre. (p. 249. B. et sqq.).

Toutes ces expositions ont une forme mythique, cela est évident. Elles abondent en contradictions de détails. Les doctrines cosmologiques y sont téméraires, fantaisistes, plus voisines de la poésie que de la science. Mais il est impossible d'admettre que ce soient simplement des mythes, des ornemens du discours. Quelque difficile qu'il soit de faire un départ exact entre l'élément mythique et l'élément scientifique, même en ce qui concerne la chute de l'âme, la préexistence, les rapports de cette préexistence avec la faculté d'apprendre et avec la faculté de concevoir des Idées absolues, nous arriverions peut-être à ~~[illegible]~~ dégager quelques indications précises, en rapprochant d'autres passages de ceux que nous avons déjà cités.

Il est certain que la doctrine de l'Eternité et par suite, de la préexistence et de l'Immortalité n'est pas une sorte de croyance religieuse ou de fiction poétique. Dire que ce soit une vérité scientifiquement établie, serait exagérer. Mais il y a dans le Phèdre toute une démonstration syllogistique qui ne permet pas de prendre cette doctrine ~~comme~~ pour une doctrine empruntée aux mystères

9/ 144

ou à l'Egypte.

Du moment que c'est une doctrine sérieuse, l'ἀνάμνησις et l'ἔρως doivent être aussi des doctrines sérieuses, car toutes deux se déduisent nécessairement de la première. Comment cette série de vies antérieures n'aurait-elle pas laissé quelques traces dans l'âme ? Platon a dit ~~[illegible]~~ (Dans le Phédon 107 d) que l'âme, en quittant cette vie n'emporte avec elle que ses habitudes morales, sa παιδεία. De plus, Platon expose très philosophiquement que l'ἀνάμνησις est la seule solution possible de questions qui se posent nécessairement. 1° Comment est-il possible d'apprendre ? 2° Comment est-il possible de concevoir des idées supérieures à celles que nous fournissent les sens ?

A 10 Insistons sur ces deux points considérés non plus comme des développements mythiques, mais comme des ~~opinions~~ thèses philosophiques. ~~[illegible]~~ Les sophistes ont une objection pour démontrer l'absurdité du mouvement dans la vie intellectuelle. Ils disent : Comment chercher quelque chose ? Ce qu'on cherche, ou on le connaît : et alors on ne le cherche pas ; ou ~~[illegible]~~ on ne le connaît pas, et alors, comment le chercher ? (Ménon. 80 D – 80 E). " ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ἀνθρώπῳ οὔτε τὸ προοίδεν οὔτε τὸ μὴ οἶδεν ...... κτλ." (Ménon 81 A) Socrate résout la difficulté en disant qu'il y a des choses

que nous avons sues et que nous ne savons plus. Il y a un milieu entre savoir et ne pas savoir. Les Sophistes sont toujours des Eléates qui appliquent à outrance le principe de contradiction et qui nient la genèse. C'est déjà (comme fera Kant plus tard) en ~~[illegible]~~ recourant au temps ~~comme une réalité et en distinguant le passé de l'avenir~~ que Platon ~~[illegible]~~ réconcilie la genèse avec le principe de contradiction (Cf. Ibid. 81 D). Ainsi s'explique tout le processus de la connaissance. La question est-elle résolue en réalité? Nous n'avons pas ici à l'examiner ce point puisque nous procédons historiquement. (Cf. Euthyd. 275 D. les mêmes objections).

L'argumentation précédente procède a priori.

On sait comment Socrate démontre la même théorie a posteriori, en consultant les faits. C'est le fameux exemple de propositions géométriques retrouvées par un enfant qui ignore la géométrie. Ménon. p. 82 B.

Ainsi la théorie de la Préexistence explique seule la possibilité de la recherche personnelle. C'est elle aussi qui explique la possibilité de concevoir des Idées, des Essences supérieures à la sensation. (Cf. Phédon, 73 C. §§ 18 de la trad. déjà indiquée) "Ἆρ' οὖν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν ..." Platon passe peu à peu des réminiscences de choses dont nous avons la sensation à des réminiscences de choses ~~qui~~ sont supérieures à la sensation. Jusqu'ici ce n'est qu'une association d'idées. Maintenant cette

10 146

produit un phénomène plus étrange et plus difficile à expliquer. (Cf. aussi Phèdre §§ 29)

Il résulte de là d'une façon certaine quoique non évidente a priori que Platon n'admet pas que nous puissions atteindre les ~~avoir des~~ Idées par simple abstraction. Les Idées Mathématiques et surtout les Idées absolues (Égalité, Être, Même, Autre) sont supérieures en perfection, en pureté à tout ce que peut offrir l'expérience, qui n'en donne jamais que des copies imparfaites. Nous connaissons d'ailleurs cette imperfection précisément parce que nous concevons le type ~~égalité~~ parfait.

Cette doctrine est fort importante. Elle a une conséquence, que Platon n'en tire pas, mais qui n'en est pas moins nécessaire ~~réelle~~. C'est le dualisme de la pensée et des choses. Les lois de la pensée ne sont pas adéquates aux lois des choses, les lois des choses ne sont pas adéquates aux lois de la pensée. Le parfait est dans la pensée; dans la nature, il ne règne que l'imparfait, copie inadéquate des Idées.

C'est conformément à cette distinction de l'Idéal et du (de nos jours, réel que l'on peut,) soutenir le déterminisme absolu dans la sphère des Idées Mathématiques sans, pour cela, l'appliquer

nécessairement aux choses réelles - des propriétés mathé-
matiques sont des limites vers lesquelles tendent, sans jamais
les atteindre, les figures réelles. Mais Platon ne s'occupe pas de cela.
Cette doctrine, qui lui apparaît comme ~~un fait~~ démontrée par l'expérience,
lui sert seulement à prouver la nécessité de la Réminiscence
pour expliquer la connaissance.

Maintenant, nous avons le droit de nous poser une
question. Comment Platon conçoit-il la connaissance antérieure?
Cette question, Platon ne se la pose pas. Il parle de la vie
antérieure où l'âme a connu les choses que la vie présente
ne saurait lui faire connaître. Mais comment l'âme
connaissait-elle dans cette vie, les choses supérieures à
la sensation? ~~Un critique de Platon~~ Teichmüller a parlé d'une
« intuition sensible ». Mais Platon ne veut certainement
pas parler d'une intuition sensible. L'αἴσθησις (intuition
sensible proprement dite) étant incapable de percevoir les Essences
dans la vie actuelle. Toutefois il semble bien que ce soit une
intuition. (cf. Phèdre, 250 C). L'âme contemple les
Essences et les mots dont se sert Platon marquent bien l'idée de
vue: ὄψις, θεᾶσθαι. Mais ces mots sont des symboles.
Au fond, il s'agit d'une perception dans laquelle l'âme

cf. Erdm.

est passive, de la perception des choses en soi qui existent
en dehors de l'âme. C'est une intuition intellectuelle où l'âme
voit à sa manière comme le corps voit à la sienne. Il ne
s'agit nullement d'une forme inhérente à l'âme, d'un
élément subjectif. Il s'agit, si l'on peut hasarder ce mot,
d'une Expérience supra-sensible.

Il ne faudrait pas abuser des rapprochemens
modernes. Mais il y a là quelque chose qui ressemble aux
doctrines des positivistes partisans de l'hérédité, dans la
façon dont ils expliquent l'existence des formes a priori
de nos intelligences. C'est aussi par une expérience
antérieure. Nous avons vécu d'une vie antérieure
dans nos ancêtres. Il est vrai que là, cette expérience
antérieure était tout aussi sensible que l'expérience actuelle.
Mais là comme
Chez Platon l'intelligence apporte en naissant des élémens
l'acquis dans une existence antérieure
qui préexisteront à l'acquisition qu'elle pourra faire des
connaissances sensibles. L'analogie est assez grande dans
le détail : Platon ~~peut~~ ~~déjà~~ admet que d'une vie à l'autre
l'individualité s'évanouit. C'est le matériel, ce n'est pas
la forme individuelle de la connaissance qui subsiste

dans l'ἐνάργεια. Nous n'avons pas conscience d'avoir nous-mêmes vu les ~~choses~~ essences.

A l'ἐνάργεια est lié ~~une faculté de l'âme qui en revient tout, mouvement~~ l'ἔρως. (Cf. pour la description de l'ἔρως. Phèdre §§ 31. – Banquet. p. 206 B et sqq). L'amour était pour Socrate plus qu'un instinct physique: c'était la faculté d'engendrer la vertu en soi et dans les autres. Platon regarde l'instinct philosophique comme une faculté génératrice: c'est pour cela qu'il le fait résider dans l'Amour. Dans le Phèdre cette idée
de génération
est ~~mise~~ moins mise en relief: L'amour y est surtout représenté comme une aspiration vers le Beau, comme un Intermédiaire naturel entre nos âmes et les Idées les plus relevées. Le beau ~~il~~ est directement aimable. Dans le Banquet, la définition est plus philosophique, plus complète: elle rattache davantage l'ἔρως à l'ensemble de la Philosophie Platonicienne.

L'âme éternelle aspire à reprendre possession d'elle même. Elle ne le peut pleinement dans cette vie. Il

14/ 150

ne leur est possible que de s'y arriver d'une manière symbolique ; par la génération. L'Ἔρως est l'instinct de l'Éternité, en tant qu'il se traduit nécessairement dans la vie présente par la Génération dans le Beau, selon le corps et selon l'âme. (Banquet, 206 B).

L'Amour est fils de Πενία et de Πόρος. C.à.d. qu'il résulte de la connaissance qu'a eue l'âme des Essences, et de sa déchéance. C'est parce qu'elle a possédé et perdu ce bien qu'elle l'aime. C'est donc une forme intermédiaire entre la possession et la pauvreté. Or n'est-ce pas là ~~[illegible]~~, la ~~position~~ condition même où se trouve le Philosophe à l'égard de la Vérité ? Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι. (Banquet, 204 B).

L'amour passe par une série de degrés. 1° amour des beaux corps ; 2° amour des belles âmes ; 3° amour du Beau où qu'il se trouve. 4° enfin, amour du Beau en soi.

Nous avons vu déjà la façon dont est créée l'âme, et son union avec le corps. Nous avons suivi l'évolution même de l'âme à partir de son origine ; nous avons étudié

les facultés qui lui viennent de sa vie antérieure, l'ἀνά-
μνησις, l'ἔρως.

Restent les facultés intellectuelles proprement dites, Δόξα et Νοῦς. Ici se pose une question. Y a-t-il ~~trois~~ combien de degrés ~~ou deux~~ dans les facultés intellectuelles? ~~Certains critiques pensent que Platon en admet 3.~~ (v. Rép. livre VII). ~~L'allégorie de la caverne semble indiquer~~ Platon admet généralement trois phases de la vie intellectuelle: l'Δόξα, où se tient le vulgaire; 2° les Sciences ~~en dehors~~ qui sont un mélange de sensations et d'idées, et comme le prélude de la vraie science. Au sommet enfin, la vraie science, la dialectique. Νοῦς, ~~ἢ λογιστικὸν διάνοια~~.

On voudrait pouvoir rapporter à une faculté spéciale la Διάνοια cette région moyenne entre l'Δόξα et la Dialectique. Mais un texte du Phèdre montre que Διάνοια n'a pas ce sens dans Platon. En tous cas, si nous n'avons pas trois termes nous sommes sûrs d'avoir trois degrés.

Ce qu'il y a de plus important, en somme, c'est que l'âme n'entre pas de plain pied dans la Vérité. Elle est tout d'abord enfermée dans le monde de l'Erreur. L'Δόξα ne lui fait pas connaître les choses telles qu'elles sont. L'étonnement sera le sentiment philosophique par excellence. De là la

16 152

réceptif d'une Méthode, que nous étudierons en elle-même.

Nous avons vu que Platon admet 3 degrés dans la Connaissance. Αἴσθησις, διάνοια, Νόησις. Cette distinction se trouve un peu partout et sous toutes les formes dans les ouvrages. Mais il y a un passage important de la République (livres VI. p. 509 et sqq. — et VII, p. 533 et sqq) que l'on peut résumer ainsi.

D'abord, d'une manière générale, les modes de la Connaissance se règlent sur les objets de la Connaissance. Autant de divisions nous rencontrerons dans l'objet, autant en rencontrerons nous dans la manière de connaître. Or l'objet de la Connaissance se divise en deux catégories : le νοητὸν γένος qui est οὐσία, et l'ὁρατὸν γένος qui est γένεσις. Le νοητὸν γένος se subdivise en Ἰδέαι et en Μαθηματικά. L'ὁρατὸν γένος se subdivise en σώματα et εἰκόνες. On peut établir une sorte de proportion entre les quatre termes de cette classification

$$\frac{\text{Ἰδέαι}}{\text{σώματα}} = \frac{\text{Μαθηματικά}}{\text{εἰκόνες}}.$$

les Idées sont dans l'ordre Intellectuel ce que sont les σώματα dans l'ordre sensible. À ces quatre objets correspondent quatre modes de connaître.

aux Νοητόν, la Νόησις; à l'ὁρατόν, la Δόξα; aux Ἰδέαι, le Νοῦς dont l'opération est l'ἐπιστήμη proprement dite; aux Μαθηματικά, la Διάνοια proprement dite. Enfin, comme subdivisions, aux σώματα la πίστις; aux εἰκόνες, l'εἰκασία.

La Νόησις ou ἐπιστήμη répond à ce que Platon appellera la Dialectique. La Διάνοια répond à la Mathématique; ~~essentiellement~~; la πίστις à la Rhétorique. L'εἰκασία à la δόξα pure et simple, à la δόξα proprement dite. La πίστις doit répondre à l'ἀληθὴς δόξα. La Διάνοια à l'ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. Et ce degré supérieur de la connaissance, que paraît pressentir le Théétète dans le dessein, l'ἐπιστήμη supérieure, n'est autre ~~de~~ que la Νόησις. Ainsi, il y a quatre degrés dans les manifestations ~~[illegible]~~ de la pensée: l'opinion commune, la rhétorique, la Mathématique, enfin la Dialectique.

Si l'on réunit εἰκασία et πίστις qui ne diffèrent pas essentiellement entre elles, il reste les trois degrés indiqués précédemment: αἴσθησις, διάνοια, ἐπιστήμη. La thèse reste la même, sauf que le degré inférieur de la connaissance, l'αἴσθησις, se subdivise

en εἰκασία et πίστις. Dans l'Ensemble du Platonisme, il est plus juste de ne considérer que 3 degrés: la Connaissance du Phénomène, la Connaissance de l'Être, comme Connaissance intermédiaire.

Le propre de cette Théorie est de montrer que l'homme débute par l'Erreur, qu'il ne connaît pas immédiatement la Vérité, qu'il ne lui suffit pas d'ouvrir les yeux pour la voir. Il voit d'abord les choses non pas en elles mêmes, mais en lui même, et pour lui-même; individuellement, si l'on peut dire, et non Universellement. Cette ~~[illegible] plus de force encore à~~ doctrine entraîne, comme conséquence la recette d'une Méthode qui sera la Dialectique.

—

A. Rébelliau



# XVIe Leçon.

## La Dialectique de Platon

De tout ce que nous avons vu précédemment, il résulte, à travers certaines divergences :

1° Que l'état naturel de l'homme n'est pas en conformité avec les conditions de la science ; que l'homme ne se trouve pas, de prime abord, placé par sa nature dans l'état requis pour connaître les choses telles qu'elles sont ;

2° Que cependant il dispose de facultés qui lui permettent de s'élever au dessus de son état primordial et d'arriver à ~~la~~ la Science.

C'est cette marche de l'esprit humain qui, d'abord éloigné de la vérité, parvient pourtant à s'en rapprocher peu à peu et finit par l'atteindre, que symbolise, au VIIe Livre de la République, la fameuse allégorie de la Caverne. Platon suppose des prisonniers renfermés dans une caverne, dès leur enfance. Derrière eux est un feu dont la lueur les éclaire, et dont ils sont séparés par un chemin escarpé le long duquel est bâti un mur. Des hommes passent ~~le~~ devant ce mur ; leur ombre se projette au fond de la caverne, et les prisonniers prennent ces ombres pour des réalités. Si l'on détachait l'un d'eux,

et qu'on l'amenât à la lumière, d'abord ébloui par la clarté du jour et le nouveau spectacle qui s'offrirait à ses yeux, il s'habituerait cependant à voir le soleil et les choses mêmes; et si on le reconduisait dans sa première habitation, il voudrait à tout prix désabuser ses ~~corps~~ anciens compagnons des illusions dont ils sont ~~[illegible]~~ dupes.

Le sens de cette fiction ingénieuse, c'est que pour passer de l'erreur à la vérité, l'esprit doit détourner ses regards des choses sensibles / vers les choses intelligibles. C'est un symbole poétique pour rendre plus saisissant les avantages et l'excellence de la méthode recommandée par Platon, de la Dialectique.

De la Dialectique, il est question partout chez lui, mais, nulle part, il n'en est fait une théorie complète et développée. ~~On~~ Il en résulte qu'on aurait tort de ne chercher des indications sur la Dialectique que là seulement où elle est nommée, - de même qu'on aurait tort aussi de la voir partout et toujours. Platon ne ~~s'attache~~ ~~pas~~ s'attache pas au sens précis des mots avec ~~avec~~ la même ~~même~~ exactitude scrupuleuse qu'un moderne: διαλέγεσθαι a chez lui tantôt un sens spécial et philosophique; tantôt la signification plus générale et plus large de la langue commune. Mais, d'un autre côté, nous avons vu Platon recommander et démontrer la nécessité d'une méthode; nous serons donc

1 pour les porter

1 proprement philosophique

autorisés, toutes les fois que nous rencontrerons chez lui des renseignements sur cette méthode, à croire qu'il s'agit de la Dialectique.

Elle est d'ailleurs bien diversement comprise par les différents interprètes de Platon. Tandis que M. Fouillée la ~~[illegible]~~ trouve partout, et qu'il ramène toute la philosophie platonicienne à la ~~Seulement une~~ Dialectique des ~~Sentiments, des [illegible]~~ pensées, ~~une~~ à la Dialectique des sentiments ~~une~~ & à la Dialectique des ~~[illegible]~~ actions; M. Zeller, au contraire, ~~la~~ réduit la Dialectique à n'être plus qu'un procédé purement logique, consistant à définir d'abord, à diviser ensuite, et il laisse complètement de côté la transcendance de l'idée, qui semble pourtant impliquée dans la méthode platonicienne. Quoi qu'il en soit, nous énumèrerons d'abord les différents textes qui y ont trait.

La Dialectique est fréquemment célébrée par Platon, et en termes pompeux:

Phèdre, 266, B. Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων, καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τινα ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκότα ὁρᾶν, τοῦτον διώκω — κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο. Καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν, εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε· καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

Philèbe, 16, B.C. ... οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μὲν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησε. — Τίς αὕτη; — ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν,

χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. Πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη πώποτε, διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε. ...... Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί.

Ainsi la Dialectique est la méthode qui préside à toutes les découvertes. On peut même dire qu'elle est la vérité, car la vérité, suivant Platon, devient pleinement accessible à l'homme du moment qu'il sait diriger convenablement ses facultés pour l'atteindre. Remarquons ~~pourtant~~, que, pour les modernes, la conquête de la vérité ne paraît pas si facile; la méthode toute seule ne leur semble pas suffire pour arriver à la science, et ils se posent, sur la possibilité de la connaissance, sur la certitude, sur la ~~légitimité~~ véracité & la portée des facultés humaines, des questions ~~que~~ auxquelles les anciens ne songent pas. Aux yeux de ces derniers, en effet, pensée et vérité ne font qu'un; bien conduire ses pensées, c'est entrer par cela même en communication avec l'Être absolu, et la Dialectique, dès lors, est une métaphysique en même temps qu'une Logique.

Avant d'indiquer les procédés de cette méthode excellente et universelle, il nous faut déterminer au préalable l'objet, la fin qu'elle se propose. Quelles ont pu être les idées directrices de Platon dans la détermination de cette méthode? Pourquoi et comment, selon lui, s'intéressent

de la raison est-elle nécessaire pour connaître la vérité? La République & le Sophiste nous fournissent à ce sujet deux textes importants qui semblent rapprocher le Platonisme, au moins quant à l'objet qu'il se propose, d'un système contemporain, celui de Herbart, ~~[illegible]~~ touchant l'élaboration des concepts, die Bearbeitung der Begriffe.

République VII, 523 Δείκνυμι ..... τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, — τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπιβλέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. Parmi les données des sens, il en est qui n'ont pas besoin de la νόησις, c'est-à-dire qui sont claires par elles-mêmes, mais il en est aussi qui ne nous satisfont pas, auxquelles nous ne pouvons nous tenir: elles appellent la réflexion et en ont besoin, parce que, dans ce dernier cas, la sensation ne nous donne rien de sensé et d'admissible. Parmi nos idées, telles qu'elles nous sont données, les unes soulèvent des problèmes, les autres n'ont rien d'embarrassant. Voici par exemple un objet sensible, un doigt, si l'on veut, que l'on considère en lui-même, ~~et~~ séparément: la perception que nous en avons ~~peut~~ ne soulève aucune question, ne provoque aucune difficulté. Nous ne nous demandons pas s'il est autre qu'il ne paraît être; il ne nous fait pas passer d'une sensation à l'autre; il ne produit pas en nous deux impressions contradictoires.

Mais si nous nous demandons : ce doigt est-il grand ou petit ? Alors les données fournies au jugement par les sens seront contradictoires, car ce doigt, grand par rapport à celui-ci, est petit par rapport à celui-là. Si l'on admet le principe de contradiction — et Platon l'admet — il semble impossible de s'en tenir à ces données, et, en cette occasion, le témoignage des sens paraît absurde à l'entendement qu'il force à réfléchir: τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ ..... — καὶ γὰρ αὗταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι. République, VII 523, c, 524, B.

Que fait l'âme pour se débarrasser de cette contradiction inhérente aux données immédiates des sens ? L'âme se demande si ce jugement qui renferme des éléments contradictoires porte sur une seule chose ou sur deux, et, divisant et distinguant ~~ensuite~~ ce que la sensation confondait, elle considère comme existant à part chacune des choses contradictoires qui lui étaient données comme appartenant à un seul et même objet. C'est ainsi qu'elle échappe à la contradiction et se satisfait elle-même ; c'est ce que Platon explique dans le passage suivant, où la vue est prise pour exemple, ~~pouvant~~ mais qui peut s'appliquer aux autres sens :

République, VII, 524, c.

Μέγα μὴν ἡ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ ~~συγχ~~ συγκεχυμένον τι. Ἦ γάρ; — Ναί — Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα, ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ~~ἢ~~ ἢ ἐκείνη.

Ce texte important nous donne, ~~de~~ du point de vue de Platon, une ~~espèce~~ idée très précise et très claire. L'esprit pose comme séparés les éléments contradictoires des données de la sensation. C'est là justement le point de départ de Herbart, qui en est venu par ce procédé à nier le mouvement, l'étendue, ~~etc.~~ parce qu'il y trouvait, par l'analyse, des contradictions; il a réduit les apparences complexes à des éléments simples, séparés, en réalité, les uns des autres; quant aux rapports établis entre eux, ce sont des ~~rapports~~ liaisons accidentelles et ~~toutes~~ subjectives.

l'inhérence, la causalité & le moi,

Ainsi, d'une part, ~~la pour l'objet~~, la dialectique consiste à séparer ce qui, bien qu'uni dans la sensation ne peut l'être dans la réalité absolue, parce que les éléments, ainsi rapprochés, de la sensation, sont contradictoires.

~~En~~ Mais, en second lieu, ces idées, qu'on arrive à déterminer ~~auxquelles on arrive~~ en appliquant ~~ainsi~~ le principe de contradiction et que l'intervention de la νόησις distingue, au fond des mélanges donnés par les sens, — ces idées, ~~[illegible]~~, dirons-nous qu'elles n'ont entre elles aucun rapport? | Dirons-nous qu'elles participent

essences / espèces ou

| Ou bien

toutes les unes des autres ? Ou bien quelles unes s'excluent tandis que les autres s'appellent ?

/ dirons-nous

Aucune des deux solutions extrêmes, n'est la vraie. Mais alors on doit déterminer quelles sont les idées qui s'excluent, quelles sont les idées qui s'appellent, et l'on procédera, dans cette détermination, non pas d'une manière mécanique, mais avec discernement, de telle façon que l'intervention de l'art est ici nécessaire.

/ c'est-à-dire des deux premières

C'est ainsi du moins que le problème est posé dans le Sophiste (251, A et 253, A, B, C, D, E) avec ses trois solutions, dont une, selon Platon, est bonne, et les deux autres mauvaises.

......Καὶ μὴν ἕν γέ τι τούτ[ων] ἀναγκαῖον, ἢ πάντα, ἢ μηδέν, ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμίγνυσθαι....

... Δεῖξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν, καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται.

Pour soutenir la première thèse, il faudrait, par exemple, affirmer que le repos & le mouvement ne participent en rien de l'être.

Mais, séparé de toute réalité, le mouvement n'existe pas, ni le repos non plus. Un être qui ne serait ni en repos, ni en mouvement, ne se conçoit pas ; on n'en peut rien dire : il n'existe pas. Voilà où l'on en est conduit si l'on nie toute κοινωνία.

Au contraire, affirme-t-on la κοινωνία universelle ? Mais on se condamne alors à dire que le mouvement est en repos, et le repos en mouvement, que ces deux idées, et par suite, ces deux choses participent l'une de l'autre, ce qui est inintelligible.

Reste la troisième solution, suivant laquelle certaines idées seulement s'accordent entre elles, tandis que les autres répugnent.

Ainsi la dialectique détermine 1° les idées 2° leurs rapports. Et elle est un art en même temps qu'elle est une science, parce qu'il n'y a pas de règles simples, universelles qui puissent être appliquées soit dans l'une, soit dans l'autre ~~cas~~ tâche.

S'agit-il, en effet, de déterminer les idées. Tantôt, comme nous l'avons vu, le problème se pose, tantôt, il ne se pose pas : il est donc ici besoin de discernement. S'agit-il de déterminer les rapports des idées entre elles ? Là non plus, pas de formules absolues : certaines idées seulement s'accordent avec certaines autres : c'est à l'esprit de les discerner. La dialectique est donc bien *l'élaboration des concepts* [idées], dirigée suivant deux principes : un principe de séparation ou d'analyse, et un principe de synthèse, appliqués tous les deux ~~en vertu du~~ conformément au principe de contradiction.

Tel est l'objet de la dialectique. Cherchons maintenant en quoi elle consiste, et commençons par énumérer les textes sans intention systématique.

1° La Dialectique est d'abord un effort pour rendre raison de ce que l'on avance,
Théétète, 179, E. δοῦναι λόγον. C'est là ce qu'on n'obtiendra jamais, dit Platon, des sectateurs d'Héraclite, qui ne sont pas des dialecticiens. Quand on possède l'opinion vrai sans le λόγος, ἀληθῆ δόξαν ἄνευ λόγου,
Théét. 202. B. on peut bien ἀληθεύειν μέν, γιγνώσκειν δ' οὔ, on possède un jugement vrai, mais on n'a pas la connaissance.

dans toute la force du terme, on ne sait pas.

2° La Dialectique consiste à rendre raison en allant du facile au difficile, du petit au grand. Dans les grandes entreprises, dit Platon dans le Sophiste, δέδοκται τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις. — Sophiste, 218, D

3° La Dialectique consiste à rendre raison non pas seulement par des images ou des exemples, mais encore par des concepts abstraits. Il est certaines choses, en effet, facilement accessibles, pour lesquelles ~~[illegible]~~ des αἰσθηταί ὁμοιότητες, des εἴδωλα, des images ~~qui~~ suffisent à satisfaire l'esprit et à lui procurer l'évidence. Mais il en est d'autres dont il est nécessaire de « donner » et de « recevoir » le λόγος, et qui ne sont évidentes qu'à la raison pure: — Politique, ~~[illegible]~~ 285. E

τοῖς δ' αὖ μεγίστοις οὖσι καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἴδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς ... διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι. τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνῳ, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.

4° Platon n'est pas cependant un sceptique. Il ne nie pas la part des sens dans la connaissance, et son dualisme ne va pas jusqu'à rejeter purement & simplement les données des sens, jusqu'à en faire table rase pour construire son édifice

avec des éléments tout intellectuels. L'αἴσθησις, la μνήμη, quand on sait les interpréter, quand on en fait un légitime usage, ont aussi leur rôle dans la connaissance:

Philèbe, 38, E, 39, A. — ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι ξυμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν, κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτά ἐστι τὰ παθήματα, φαίνονταί μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους. καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὴς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ ξυμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι.

Philèbe, 60, D. — On doit ranger sous un même chef, — dit Platon en un autre endroit, μνήμην, φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν, la mémoire, l'intelligence, la science et l'opinion vraie.

5° La vraie rhétorique, — sans être encore la science, — a déjà avec elle une certaine parenté. C'est un ~~autre~~ second mode de connaissance inférieure auquel Platon fait sa part. Dans le Phèdre, il montre que trois conditions sont requises pour faire un bon discours: d'abord, la connaissance exacte de la chose dont on parle; ensuite, la disposition des parties de son discours dans un ordre logique, de façon à faire de ces parties les membres d'un seul & même corps; enfin, puisque le discours doit agir sur les âmes des ~~spectateurs~~ auditeurs, puisque son objet est la ψυχαγωγία, l'orateur est obligé à connaître non seulement l'âme en général, mais aussi les différentes espèces d'âmes & de caractères.

Phèdre, 42-58

~~Ston~~ Sinon, la rhétorique n'est plus qu'une routine, un métier, non plus un art véritable, & si elle produit la persuasion, ce n'est pas par science, ce n'est pas par des procédés certains, c'est par hasard.

C. Le λόγος, si nécessaire, consiste dans un jugement qui discerne et sépare les essences générales auxquelles participent les essences particulières. Il démêle les κοινὰ que l'on peut affirmer des choses en question. Ainsi le plaisir et la douleur peuvent être subsumés sous les prédicats τὸ μᾶλλον, τὸ ἧττον, par conséquent sous le prédicat τὸ ἄπειρον. C'est en ce sens que, suivant Platon, le nom peut-être διδασκαλικόν τι ὄργανον, un instrument de la science, καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, et un moyen de déterminer les essences, les idées générales. — Philèbe, ~~41, D~~ 42 AB — Cratyle, 388, B.

Telles sont les premières indications que les textes des dialogues de Platon nous donnent, soit sur l'objet, soit sur les procédés de la Dialectique

# Rédaction de Philosophie

## XVII

Emile Roy

# XVII^e Leçon.

## La Dialectique de Platon (Suite).

7° Le dialecticien est celui qui sait interroger et répondre. La dialectique est une conversation, mais une conversation méthodique. Cratyle 390 C. τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

Qu'est-ce maintenant que cette interrogation, ce dialogue?

C'est tout d'abord une épreuve à laquelle on soumet la thèse en question, πεῖρα, une pierre de touche qui sert à découvrir quelle est sa valeur. On trouve l'expression βασανίζειν Philèbe 13 C et Théétète 191 C. Le dialecticien pour avoir un point de départ précis, force l'adversaire à des concessions et de ces concessions il tire des conséquences qui renversent tout le système de son adversaire. Mais cette πεῖρα n'est pas un jeu dans lequel on se propose de tout démontrer, ou de tout réfuter. Ainsi la Dialectique se distingue de la Sophistique elle conduit sans doute à contredire ἀντιλέγειν : mais tandis que pour le sophiste ἀντιλέγειν est une fin, le dialecticien ne voit là qu'un / pur jeu ἀγωνιστικόν Théétète 164 C

moyen ; et il flétrit la pratique des Sophistes comme étant un

et ἐριστικόν si l'on y joint l'amour de la dispute. Pour lui contredire n'est qu'un moyen et la πεῖρα à laquelle il soumet toute opinion a pour fin la détermination de la vérité.

8° Un autre texte Philèbe P 17 A a plus de portée. Il s'agit de la manière de faire un et plusieurs. Platon distingue le genre, l'espèce et l'individu. Pour lui les individus sont en nombre infini : donc pas de science de l'individu qui est ἄπειρον infini c.à.d. indéterminé. Le genre et l'espèce sont multiples mais en nombre déterminé. L'éristique se distingue de la dialectique en ce qu'elle ne considère que le genre et l'individu et néglige les espèces intermédiaires, Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει· οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. Philèbe 17, A

Un peu plus haut il était dit que le jeune homme attaché à ~~[illegible]~~ (15 E) l'éristique s'amuse à embarrasser tous les gens qui l'approchent en jouant avec l'un et le multiple. Il ne voit pas que ceux-ci se concilient dans l'espèce qui est intermédiaire,

si bien qu'il n'y a pas contradiction radicale. Ceci nous montre que Platon repousse l'application du principe de contradiction tels que l'entendent les Eléates et les Sophistes, ~~comme que~~ suivant lesquels les principes des choses seraient absolument uns, et par conséquent ~~que~~ toute association κοινωνία de ces principes serait absurde. Platon cherche un moyen terme où puissent s'unir les essences nécessaires à la réalité. Le jeune homme dont Platon se raille, suit la méthode des sophistes qui voyant ~~entre~~ l'un et le multiple une contradiction insurmontable, ne conçoivent pas qu'ils puissent exister unis et cependant trouvent autant de raisons pour ~~unir~~ faire ~~les~~ choses ~~participant de l'un que de~~ unes que pour les faire multiples. Ainsi Platon qui n'a pas donné de théorie du principe de contradiction a trouvé des difficultés dans l'application de ce principe. Il nous en ~~arrive~~ arrive autant aujourd'hui quand nous ~~contrôlons~~ éprouvons avec celui-ci les ~~premiers principes~~ notions constitutives de la Science? ~~La notion de~~ continu, par exemple, ~~est-elle une notion première~~ est-il une réalité objective ou une simple ~~conception de l'esprit~~ création de l'imagination ??

~~8°~~ Ainsi La dialectique se distingue de l'éristique en ce qu'elle considère les espèces intermédiaires entre les genres et les individus; l'éristique les omet.

9e Le dialecticien considère en chaque ~~chose~~ question tous les cas possibles

Il s'efforce d'être complet dans ses divisions et pour cela il emploie la méthode dichotomique, il procède du général au particulier. Platon se demande par exemple quelles sont les conséquences auxquelles on est amené si l'on admet que l'être est un ou multiple en repos ou en mouvement. Cette méthode est une application du principe de contradiction. Dans le Protagoras 332 C –

ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά.

Ainsi à chaque contraire est opposé un seul contraire et non plusieurs. Celui qui procède à posteriori ne trouve pas dans les choses des contraires, mais des variétés. Si l'on veut des exemples étendus de cette méthode dichotomique on peut étudier tout le commencement des deux dialogues du Sophiste et du Politique. Ce procédé de dichotomie nous conduit à un 10°

dixième procédé heureusement appelé par Grote : la Cross = examination. C'est un terme de jurisprudence

10e Cette méthode consiste à examiner non seulement la thèse qu'on peut établir, mais encore la thèse contraire, de façon à prouver que non seulement la première est possible, mais encore que toute autre est impossible. Parménide 135 C

Socrate ayant été embarrassé par les objections élevées contre la théorie des idées, Parménide lui dit, Il faut examiner ce qui s'ensuit si chaque idée existe et si elle n'existe pas. S'il y a des difficultés à concevoir l'existence des idées, il y en a de plus grandes à les nier. Ce qu'il faut sacrifier ce n'est donc pas l'existence des idées. 135 B Ἀλλὰ μέντοι, εἴ δή τίς αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι

Plus loin 135 E Χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον : ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι

Nous voyons là la dichotomie et la contre-épreuve.

11° ~~Il est difficile d'arriver à des notions précises sur la dialectique.~~ Le dialecticien Repub. VII 535, C est un homme qui embrasse les choses, qui les voit de haut dans leur ensemble, qui a un esprit de synthèse. συνοπτικός

VII 537, C Après avoir donné aux jeunes gens les connaissances spéciales, il faut leur donner des vues d'ensemble. Ainsi ils seront dialecticiens.

12° Si le dialecticien peut faire ainsi, c'est qu'il détermine des points de vue où les choses apparaissent comme ayant entre elles des traits communs et se groupent. Ces points de vue ce sont les antécédents des catégories d'Aristote et de celles de Kant. Mais Platon n'essaie

~~jamais~~ nulle part d'en donner une liste complète et définitive.

Les termes varient avec les dialogues. Quoiqu'il en soit il y a des κοινά, des essences ~~communes~~ universelles (suprêmes) sous lesquelles viennent se grouper toutes les choses. Cette unification seule permet de ~~penser~~ penser les choses et de les exprimer. Dans le Parménide au milieu des antinomies ~~avec~~ à l'aide desquelles Platon établit la théorie des idées, on voit apparaître comme prédicats nécessaires et supérieurs à tout (137 et 39 Parménide) μέρος, ὅλον la partie et le tout ἄπειρον et πέρας infini et limite, κίνησις et ἐπίστασις mouvement et repos. Puis ταὐτόν et τὸ ἕτερον 139. τὸ ὅμοιον et τὸ ἀνόμοιον 140 B τὸ ἴσον et τὸ ἄνισον puis dans des termes plus concrets τὸ πρεσβύτερον καὶ τὸ νεώτερον 140 D qui ne sont que des exemples de τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τὸ μὴ ἐν χρόνῳ 141 A. Ainsi la liste de ces prédicats ~~n'est~~ n'est pas déterminée rigoureusement. Dans le Philèbe au contraire 23 C Platon essaie de les ~~classifier~~ classer « Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ' εἰ βούλει, τριχῇ ... τὸν θεὸν ἐλέγομέν που

zeitlich und unzeitlich

τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας — τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον — τέταρτον μοι γένους αὖ προσδεῖν. τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα

Ainsi το ἄπειρον, το πέρας, το ξυμμισγόμενον et αἰτία τῆς ξυμμίξεως

L'infini c'est par exemple le plus chaud et le plus froid (susceptible de plus ou de moins) Le fini, ce qui détermine, c'est essentiellement le nombre. Ainsi il faut ranger là-dedans ce qui n'admet pas le plus ou le moins et ce sont les qualités contraires l'inégalité et l'égalité, le double etc. C'est en un mot la mesure Pgh 12.

La 3e espèce soulève une longue discussion. On conclut que c'est la γένεσις, le devenir en partie d'une loi, au moyen de la mesure apportée par le fini.

Enfin l'αἰτία ce qui produit : c'est le το ποιοῦν De même le ποιούμενον est le γινόμενον 27A Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν τῇ αἰτίᾳ C'est donc autre chose que la cause et que ce qui a besoin pour exister d'une cause — Enfin dans le Sophiste, les genres supérieurs sont ramenés à trois

Philèb 26 D

τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων

Sophiste ~~[illegible]~~ 254 D μέγιστα μὲν τῶν γενῶν ἃ νῦν δὴ διῆμεν, τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις

C'est les premiers ~~Rudiments~~ rudiments de la théorie des Catégories

13°) Enfin la dialectique consiste à déterminer les genres et les **13°**
espèces et à indiquer ainsi les rapports des choses.
Sophiste 253 D ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται
καὶ ὅπῃ μή. Comment déterminer les genres et leur κοινωνία ?
Sophiste 253 E. On trouve quelques textes sur ce
point dans le Phèdre et le Philèbe
Ainsi dans le Phèdre 265 D Socrate, après avoir refait le
discours de Lysias, ~~[illegible]~~ ajoute que tout ce qu'il a dit jusqu'à
ce moment n'est qu'un jeu d'enfant. mais ce qui est sérieux
et mérite l'attention, ce sont les procédés qu'il a employés
δυοῖν εἰδοῖν. Ils sont au nombre de deux. Lesquels ? 265 D
εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ
διεσπαρμένα. ramener par une vue d'ensemble les choses
dispersées à une seule idée, ἵνα ἓν ἕκαστον ὁριζόμενος
δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ afin qu'ayant
défini chaque chose, on rende évident l'objet sur lequel on veut discuter
C'est là le premier procédé
Le second procédé 265 E τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι

τέμνειν : consiste à diviser l'idée en ses espèces, à la diviser

κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε selon ses articulations naturelles

et se garder de rien briser, comme ferait un cuisinier maladroit

καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

J'aime, dit Socrate, ces divisions et ces synthèses τούτων τῶν

διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν et ceux qui savent les faire

à propos méritent le nom de dialecticiens.

Y a-t-il ici trois choses distinctes ou deux procédés seulement.

Trois au premier abord : Définir, Diviser, Recomposer.

mais ce n'est qu'une apparence car Platon a dit nettement

au début 265 C δυοῖν εἰδοῖν. Le second procédé

la division, déterminer, selon Platon, les rapports des choses

Si nous cherchons comment Platon entend la définition,

nous ne trouvons pas d'indication théorique, mais la

manière dont il procède nous permet de dire qu'il ne s'en

tient pas à la méthode socratique. Pour faire une

définition Socrate se contente de prendre quelques exemples

bien choisis, puis il cherche ce qu'il y a de commun

entre eux : il va un peu au hasard, suivant une

induction qui pourrait bien n'être qu'une induction
par énumération. Il procède a posteriori. ~~Platon~~
~~peut ajouter~~ cherche une ~~la~~ méthode a priori. Dans le Théétète
nous l'avons vu défini le λογος le signe distinctif
d'une chose : il cherche donc ce λογος c.à.d. l'essence qui
distingue une chose de toutes les autres ; (et il le cherche) par la méthode
dichotomique, c.à.d. en examinant non seulement la
chose elle même, mais encore son contraire. Ainsi la
définition est garantie ~~et~~ complète & universelle.

Pour la division il faut remarquer cette expression
κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε. Dans la nature les choses ~~sont~~
~~séparées et parties~~ se subdivisent, mais d'une manière inintelligible, par
des rapports d'espace et de temps et non par des rapports logiques.
Le dialecticien cherche à distinguer les choses par leurs
différences intimes, il cherche à établir des rapports fondés
sur les différences et les ressemblances ~~mais~~ inhérentes aux choses elles-mêmes. De plus dans
la nature ~~la~~ division des choses "πολλαχῇ διεσπαρμένα"
est plus ou moins profonde, mais ne ~~suis~~ ~~pénètre~~ va jamais jusqu'aux

(La suite après la première feuille de la 13e leçon →)

V. Gardillon 

# Théorie de la Connaissance dans l'antiquité.

## X

## Les Mégariques.

L'École de Mégare est la troisième des Écoles secondaires issues de Socrate. Les principaux philosophes de cette école sont Euclide de Mégare, Eubulide de Milet, Alexinus d'Élis, Diodorus Cronus et Stilpon. On peut rapprocher de ces philosophes Phédon d'Élis et Ménédème d'Érétrie.

Sur l'École de Mégare, les sources sont bien peu nombreuses. Quelques textes de Diogène, de Sextus, d'Alexandre dans son commentaire d'Aristote, voilà tout. Il est souvent impossible de distinguer ce qui appartient au fondateur Euclide et ce qui appartient à ses disciples. Les transformations de la doctrine ne sont pas moins difficiles à déterminer exactement.

Outre les indications précédentes, il y a un texte de Platon fort important, s'il est vrai que ce texte puisse être rapporté à l'École de Mégare (Soph. 246. b.). Dans ce passage, Platon cherche si l'on a de l'être une idée plus claire que du non-être. Il examine les diverses définitions de l'être qu'on a données et les trouve obscures. Après avoir exposé celle des matérialistes, il en vient à parler des philosophes qui placent l'être réel, absolu,

dans des idées intelligibles et incorporelles, et qui de plus, identifiant ~~laminant~~ l'être et le non-être ~~aux~~ avec les concepts d'immutabilité et de génération, nient toute espèce de devenir, d'action ou de passion dans les idées qui selon cette doctrine sont identiques à l'être :

Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις, γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

Ce texte a une très-grande portée si on l'applique aux Mégariques. Il fait d'eux des prédécesseurs de Platon en leur attribuant des νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη. Cependant entre ~~leur~~ cette doctrine et celle de Platon, il reste une différence capitale que l'auteur du Sophiste expose à la suite même du texte qui vient d'être cité. Les philosophes en question posent ce dilemme : être ou non être. Il n'y a pas de milieu. L'être appartient non aux

mais à des essences intelligibles et incorporelles. Ces essences sont absolument exemptes de mouvement; elles n'agissent ni ne pâtissent; elles ne sont pas des forces vivantes. Or les idées de Platon sont des forces vivantes en même temps que des ~~forces~~ formes intelligibles. Platon montre que c'est se faire de l'être une idée incomplète que de le restreindre à l'immuable, et qu'il faut dans l'être mettre de la vie aussi bien qu'y introduire du non être.

Schleiermacher le premier a voulu que ce texte concernât les Mégariques. ~~Brandis~~ Prantl et Zeller, après lui, ont soutenu la même opinion. Ritter et Ueberweg sont d'avis opposé. Zeller procède par élimination. Il montre que dans ce texte, il ne peut pas être question de l'école d'Élée puisque cette école n'admet pas ~~les~~ νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη, et d'autre part, il ne s'agit pas, nous l'avons vu, de la doctrine même de Platon. Restent les Mégariques. Ueberweg de son côté dit que plusieurs textes d'Aristote (Métaph. I.6 – XIII. 4.) nomment Platon comme l'auteur de la théorie des Idées, excluant ainsi l'hypothèse suivant laquelle cette théorie aurait existé sous une

forme quelconque avant Platon. Dès lors ce texte se rapporte non à la doctrine définitive de Platon, mais à une doctrine enseignée par lui avant qu'il eût écrit le Sophiste. Platon alors plaisanterait lui-même les premières ébauches de sa philosophie dans une œuvre due à la pleine maturité de son esprit. Cette interprétation est ingénieuse ; d'ailleurs celle de Zeller a l'inconvénient de n'être confirmée par aucun autre texte. Le texte du Sophiste en effet est le seul qui nous présente la doctrine des Mégariques sous un pareil aspect, tous les autres au contraire nous les montrent comme des Eléates, partisans fanatiques de l'unité de l'Etre. L'interprétation de Zeller est très hasardée : il y a là une contradiction évidente avec ~~la tendance de s'attacher~~ cet attachement à l'unité que nous verrons se poursuivre jusque dans Stilpon, le dernier représentant de cette école. Faute de textes, il est impossible d'arriver à une solution positive. L'hypothèse même de Ueberweg, si ingénieuse, manque de solidité et peut être contestée. Il est plus prudent de s'en tenir à une solution purement négative en contestant que le texte se rapporte aux Mégariques, sans entreprendre de déterminer l'école qu'il concerne.

Ainsi la doctrine des Mégariques se résume en deux mots : les Mégariques sont socratiques en ce qu'ils placent dans le bien le plus haut objet de la science ; mais ils reprennent l'idée éléatique de l'être et appliquent à l'ἀγαθὸν de Socrate les déterminations appliquées à l'être par les Eléates. Synthèse de l'Etre éléatique et du Bien socratique, telle est la formule de leur théorie.

Οὗτος (Euclide) ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, ὅτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. (Diog. II. 106)

Ce texte contredit absolument celui de Platon. Le texte de Platon se rapporte à des philosophes réalistes ; celui-ci nous montre les Mégariques comme de vrais nominalistes sur tout ce qui n'est pas le bien. Cicéron dit en parlant des Mégariques : Qui id bonum solum dicebant quod esset unum et simile et idem semper. (Acad. II. 42.) C'est donc l'unité et l'identité qui est le caractère propre de l'être des Mégariques. Ainsi Zeller ~~trouve-t-il~~ est-il amené à dire que la philosophie mégarique se compose

de deux doctrines contradictoires : mais cette contradiction vient précisément de l'importance qu'il attribue au texte de Platon.

Cette doctrine présente ce caractère commun avec toutes les philosophies inspirées de la pensée éléatique qu'elle tire de l'application du principe de contradiction une idée de l'être qui exclut tout non-être. Cette méthode est appliquée par les Mégariques à la détermination du Bien de Socrate ; et, chose remarquable, ce sont les écoles exclusivement attachées au principe de contradiction qui sont le plus ouvertement en conflit avec le sens commun. Cette doctrine de l'unité de l'être qui ~~[illegible]~~ ne voit dans le mouvement et la multiplicité des phénomènes sans réalité ou heurte en effet le sens commun. Il suit de là que, plus que les autres, ces doctrines obligées de se défendre, contribuent au développement de la dialectique, de l'éristique. Ce sont des doctrines paradoxales qui ne peuvent se soutenir qu'en renversant les doctrines adverses. L'argumentation des Mégariques est surtout indirecte. Elle consiste à réfuter les idées de leurs adversaires. Ils firent un tel usage de cette méthode que Diogène les appelle διαλεκτικοί.

Chez eux comme chez les Eléates, l'emploi de la dialectique résulte de la nécessité de justifier leurs assertions; l'usage qu'ils font de la logique est déterminé par leurs doctrines. Toutefois, en tant que disciples de Socrate, ils commencent déjà à cultiver le raisonnement pour lui-même. De telle, leur dialectique tend à devenir formelle. C'est presque de l'éristique, et il y a déjà une parenté avec la sophistique. C'est la transition entre la philosophie objective et la philosophie subjective, ou plutôt entre la philosophie réaliste et la philosophie idéaliste.

Le procédé d'Euclide est caractérisé ainsi par Diogène (II. 107):

Ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο, οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν.

Euclide s'attaquait donc aux démonstrations ~~non~~ en prenant ~~à partir~~ pour les λήμματα (probablement les prémisses), mais les conclusions. Zeller infère de ce passage qu'Euclide employait la deductio ad absurdum. Cette interprétation est peut-être trop précise. La deductio ad absurdum est contenue ~~peut-être~~ dans

ce que dit Euclide, mais ~~pas [illegible]~~ non exclusivement. Euclide s'occupe de la conséquence plutôt que de la valeur des prémisses, voilà tout. Toutefois les arguments des mégariques qui nous restent montrent qu'ils employaient souvent la réduction à l'absurde.

Euclide rejetait l'explication par les analogues, si chère à Socrate. Attaché d'une manière exclusive au principe de contradiction, il disait que ~~[illegible]~~ l'analogue ne rend pas les choses plus claires et que l'autre ne concerne pas ce qui est en question. Il ne comprend pas les nuances. Il ne voit pas que les choses puissent être parentes (tout en n'étant ~~[illegible]~~ pas identiques.)

Il y a en effet deux tempéraments intellectuels bien mis en lumière par M. Renouvier : on voit les choses au point de vue de la discontinuité (principe de contradiction) ou de la continuité (synthèse des contradictoires) qui implique la violation du principe de contradiction. (Pour ~~[illegible]~~ les mégariques,) ~~Les~~ les choses sont identiques ou opposées : de là l'inanité des raisonnements par analogues si chers à Socrate.

Si le texte de Platon ne paraît pas se rapporter aux Mégariques en ce qui concerne les νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη le fin de ce texte ~~[illegible]~~ est certainement (conforme à ce que nous savons du) ~~[illegible]~~ procédé familier

aux Mégariques, κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες, et les philosophes en effet brisent en quelque sorte les corps qu'admet le vulgaire en petits fragments pour montrer que dans ces corps on ne trouve pas l'être, mais simplement le devenir, la γένεσις. C'était déjà la méthode de Zénon d'Elée. Ils ne sont pas originaux en cela.

Euclide paraît donc avoir été effectivement le fondateur de la dialectique mégarique; mais chez lui, elle n'a d'autre but que de démontrer la doctrine, elle n'a pas encore le caractère formel qu'elle prendra plus tard. C'était en somme une doctrine pauvre et abstraite, pauvre puisqu'elle ramène l'être à l'un, abstraite puisque pour ramener ainsi les choses à l'un elle élimine tous les caractères sensibles. Une semblable doctrine ne comportait pas de longs développements métaphysiques. En revanche, la discussion des opinions communes ouvrait à la subtilité et à l'amour-propre des Mégariques un champ infini. Aussi reprirent-ils un grand nombre des arguments captieux des Eléates et en inventèrent-ils de nouveaux

Zeller ~~les~~ appelle ces arguments de purs jeux de mots : il est certain qu'il y en a de bien puérils. Cependant le jugement de Zeller est peut-être un peu sévère. On peut ramener tous ces arguments à l'application à outrance du principe de contradiction.

Eubulide et Alexinus passent pour en avoir inventé plusieurs. Les principaux sont le cornu, le chauve, le tas, le voilé, le menteur ; selon Zeller, le seul sérieux est le sorite (tas). Voici l'argument du tas :

Combien de grains faut-il pour faire un tas de blé ? La réponse est impossible. Au fond de cet argument il y a cette idée : avec quel nombre commence la pluralité. Si le nombre est très petit, il n'y a point de pluralité, point de tas. D'autre part, ce n'est pas une unité, un grain qui peut constituer une pluralité, un tas. Pourtant, en ajoutant des grains un à un, nous obtenons une pluralité. Insensiblement et sans raison suffisante, ~~le~~ un contraire s'est changé en son contraire, le peu est devenu beaucoup. — C'est ainsi que ces philosophes représentaient cette nature fluide des choses sensibles, cette propriété de passer d'un contraire dans son contraire,

l'absence de stabilité. Ce qui peut ainsi changer n'a pas de nature propre, est dans une γένεσις perpétuelle.

Selon Zeller, les autres raisonnements n'ont d'autre but que d'embarrasser l'interlocuteur. En voici un: Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris. Dicis autem te mentiri verumque dicis, mentiris igitur (Cic. Acad. II. 30) C'est l'argument dit le menteur.

Voici maintenant le voilé (Arist. Soph. El. ~~XXIV~~ XXIV. 179.A) Connais-tu cet homme qui est voilé? Non. Mais c'est ton père: donc tu ne connais pas ton père. Mais tu connais ton père. Donc tu connais et tu ne connais pas une seule et même personne.

Ces arguments, tout puérils qu'ils paraissent, ont joué un rôle dans le développement de la logique. ~~Brandt~~ Prantl veut y voir le nominalisme: cela n'est pas facile à comprendre. Il est plus simple ~~d'y faire~~ d'y voir des applications du principe de contradiction | formulé ainsi par Aristote (Mét. IV. 3):

[Margin note: …entendu, non comme il le fut plus tard par [A]ristote, mais sans acception aucune de temps [ou] de rapport. Le principe [de] contradiction est]

τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό. — Les sophismes des Mégariques viennent simplement de ce que dans leur esprit ~~le~~ l'expression du principe

de contradiction n'est pas limitée par les compléments ~~existe tout entier moins~~ ἅμα et κατὰ τὸ αὐτό. En effet cette contradiction "En connais et ne connais pas ton père" n'existe que si l'on fait abstraction des circonstances. Les Mégariques veulent qu'il soit absolument impossible qu'une chose soit et ne soit pas. Ils n'ajoutent pas "en même temps et sous le même rapport". De là des absurdités et des contradictions. Les subtilités ont donc vraisemblablement contribué à montrer que le principe de contradiction nous condamne à des paradoxes insoutenables si l'on n'y ajoute ἅμα et κατὰ τὸ αὐτό. Nous leur devons en partie la formule si complète et si précise d'Aristote qui est demeurée dans tous les temps comme l'expression même de la loi de la pensée. Aujourd'hui, après avoir lu Kant on peut se demander si par ces additions on ne sort pas de la pure logique pour entrer dans la Métaphysique; d'où cette conséquence que, pour expliquer l'être ~~faire la philosophie~~, il faut ajouter (et peut-être substituer) un principe métaphysique au principe logique.

On nous a conservé des raisonnements intéressants sur

mouvement, le possible et les propositions hypothétiques. Ils sont de Diodore Cronus.

Contre le mouvement il mettait en avant quatre objections qui sont à peu près celles de Zénon d'Élée. Voici la première qui nous est donnée par Sextus Empiricus (Hypoth. II. 242) :

Si un corps se mouvait, il devrait se mouvoir soit dans l'espace où il est soit dans l'espace où il n'est pas. Mais il est impossible qu'il se meuve dans l'espace où il est puisqu'il remplit cet espace. D'autre part il est impossible qu'il se meuve dans un lieu où il n'est pas puisque dans un tel lieu il ne peut ni agir ni pâtir. Donc le mouvement est ~~impossible~~ inconcevable.

Le deuxième argument est analogue. Voici le troisième (Sext. Emp. Adv. Math. X. 143) :

Diodore suppose que les corps sont formés de points infiniment petits situés dans des parties de l'espace correspondantes. Tant que l'élément A est dans l'espace A, il ne se meut pas car il emplit entièrement cet espace. Quand il est dans l'espace immédiatement voisin B, il ne se meut pas

davantage : car lorsqu'il est arrivé à cet espace, son mouvement est déjà achevé. Donc il ne se meut ni en A, ni en B, ni en C, etc, il ne se meut jamais.

Ces deux raisonnements reposent sur l'idée de discontinuité appliquée à l'espace et au temps. Au lieu de considérer un quantum d'espace, on considère des points dans l'espace. On fabrique l'espace et le temps avec des éléments discontinus. Or l'espace et le temps doivent être considérés comme des touts continus donnés, ~~donnés en tant que continus~~, non comme des résultats obtenus par des additions. La continuité est quelque chose de spécial et de primordial.

Voyons maintenant les arguments sur le possible. Les premiers Mégariques avaient identifié déjà le possible avec le réel : mais par réel ils avaient entendu simplement ce qui est actuellement présent. Ils avaient nié que la puissance pût exister antérieurement ou postérieurement à l'acte présent. Diodore ajouta et compléta ce raisonnement en comprenant dans le réel le futur. C'est le point de départ de la logique des futurs d'Aristote

Il n'y a point de possible en dehors de ὅσα ἢ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ἔσται. Alexandre (ad Analyt. priora 72 b) dit :

τὸ γὰρ τι ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος (Diodore) ἐτίθετο.

Diodore démontrait sa thèse par un argument dit le κυριεύων qu'on disait être un chef d'œuvre (Cf. Alex. loc. citat. supra) : De quelque chose de possible, quelque chose d'impossible ne peut sortir. Or il est impossible que quelque chose de passé soit autrement qu'il n'est. Mais si cela avait été possible dans un temps antérieur, l'impossible serait sorti du possible. Donc cela n'a jamais été possible. — C'est une manière de traiter logiquement des problèmes métaphysiques, celui du fatalisme et de la contingence.

Diodore cherche dans ce fatalisme le critère des jugements hypothétiques. Selon lui un jugement hypothétique n'est vrai que si l'apodose ne peut et n'a jamais pu être fausse dans le cas où la protase est vraie. (Sext. Adv. Math. VIII. 115)

Le dernier grand philosophe de cette école fut Stilpon de Mégare qui nous intéresse parce qu'il plaça la perfection dans l'ἀπάθεια, dépassant en cela en rigueur (les stoïciens). Il soutint une polémique contre la théorie des idées : il les supprimait, ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη (Diog. II. 119). C'est encore une preuve que la doctrine des idées n'est pas la doctrine mégarique.

absolue

[illegible]-mêmes, qui admettent du moins que le sage éprouve des sentiments.

V. Cardillac

11e leçon

—

Platon — Réfutation de la théorie sensualiste de la science.

22 Xbre 1878.

I. Ghica

# Platon.

## Réfutation de la théorie sensualiste de la science.

Platon commence à déterminer l'idée de la philosophie avec plus de précision que ne l'avaient fait ses prédécesseurs. On trouve rép.[que] 474 b. une exposition étendue des caractères du vrai philosophe. Les Etats seront bien gouvernés, alors seulement que ~~quand~~ les philosophes seront rois, ou que ~~quand~~ les rois seront philosophes. | L'idée essentielle de Platon c'est qu'en toutes choses il faut distinguer l'apparence et la réalité, que, dans l'ordre pratique et dans l'ordre théorique il y a, d'une part, l'être, l'absolu, d'autre part le relatif, le phénomène. Le philosophe est celui qui non content de saisir le phénomène, aspire à atteindre l'être. (id. 480 a). Et Platon termine par cette phrase : τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον; παντάπασι μὲν οὖν. — En tout, il faut chercher τὸ ὂν l'être, distinguer τὴν ἐπιστήμην et τὴν δόξαν, ne poursuivre que τὴν ἐπιστήμην. La philosophie d'ailleurs est aussi pratique que théorique, car cette absolue réalité, le philosophe tend à la reproduire en lui, à la manifester par ses actes, comme à la saisir par son intelligence. — Cette manière d'entendre la philosophie constitue un progrès sensible. Les anciens philosophes avaient fait rentrer ~~confondu~~ dans la philosophie les sciences cosmologiques. Les sophistes en avaient éliminé ces sciences, mais avaient confondu encore l'être et le phénomène, la science et l'opinion. Platon les distingue avec soin,

Or qu'est-ce qu'un philosophe ?

mais sans circonscrire le domaine de la philosophie aussi rigoureusement que le fera Aristote. La philosophie de Platon embrasse encore la pratique, Aristote distinguera nettement la pratique de la théorie.

Ainsi Platon étudie les conditions de la science; il distingue la science digne de ce nom et la science apparente.

Mais, ~~que~~ du problème logique ou du problème métaphysique, quel est celui des deux qui, selon Platon, renferme les principes de la solution de l'autre? quel est celui des deux qui joue à l'égard de l'autre le rôle de condition? Est-ce enfin la logique qui dépend encore ici de la métaphysique, ou la métaphysique de la logique?

Cette question intéresserait un moderne. Platon ne la pose pas dans ces termes. Il est même difficile de dire comment les choses se sont passées dans son esprit. Il faudrait pour cela savoir quel est l'ordre chronologique des dialogues.

Platon a-t-il commencé par une étude abstraite des conditions de la science, se faisant d'abord une méthode qu'il a suivie ensuite dans ~~toutes~~ ses recherches concrètes? ou bien, chez lui comme chez les anciens philosophes, la théorie de la connaissance n'est-elle qu'un résultat, une conséquence de la doctrine métaphysique? A cet égard, il serait intéressant d'établir la place du Théétète dans la série chronologique des œuvres de Platon. On pourrait dire alors s'il a étudié les conditions de la connaissance avant de rechercher la nature des choses.

En effet, dans le Théétète est posée nettement la question abstraite et générale: τί ἐστιν ἐπιστήμη;

M. Zeller distingue deux périodes dans la vie philosophique de Platon : la période socratique et la période vraiment personnelle ; entre elles, il place les voyages du philosophe. Le Théétète serait du commencement de la deuxième période. Mais M. Zeller | risque ici de ~~commettre ici~~ tourner dans un cercle vicieux. Les raisons qu'il donne sont tirées de l'hypothèse où Platon aurait été du général au particulier, de la théorie à l'application, de la méthode à la doctrine. Platon, nous dit-il, se borne à dessein, dans le Théétète, aux principes, aux choses élémentaires, parce qu'il veut d'abord poser les fondements de son édifice avant de l'élever dans les airs. — Appliquée à un ancien, cette observation est conjecturale.

Il est certain que Platon s'est posé cette question : "Qu'est-ce que la science τί ἐστιν ἐπιστήμη ; la science en elle-même, considérée séparément. Le plus vraisemblable, c'est que dans son esprit, bien éloigné de distinctions qui nous sont familières, la logique et la métaphysique sont unies et se pénètrent. Il y a, pour ainsi dire, action et réaction réciproque de l'une sur l'autre. — Historiquement, voilà sans doute le vrai. Cette confusion devait exister ~~à l'heure~~ en ce temps où l'on ne séparait pas encore le point de vue logique et le point de vue métaphysique. Ne voit-on pas en effet Aristote reprocher à Platon d'avoir fait des recherches métaphysiques à un point de vue logique ?

En quoi consiste la science, selon Platon ? τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη ; Théétète p. 146 c —

Suivant sa méthode ordinaire, avant de dire ce qu'elle est, Platon dit ce qu'elle n'est pas. Avant d'établir sa doctrine, il cherche à tirer de la doctrine de ses devanciers tout ce qui

paraît de nature à lui servir. Quelles sont donc les fausses définitions de la science, et en quoi sont-elles fausses?

Voici la première définition qui s'offre à l'esprit de Platon: la science c'est la sensation: οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις (Théétète 151. e.)

Cette formule lui semble un peu sèche et obscure. Il s'efforce d'en faire saisir la portée, le principe et le fond en la rapprochant de certaines propositions fameuses, par exemple de la thèse célèbre de Protagoras: "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι", ainsi que de la doctrine métaphysique et physique d'Héraclite, d'après laquelle tout est en mouvement. [Il dit que cette 1re définition n'est point à mépriser: car c'est celle-là même qui présidait à la doctrine de Protagoras. ~~avait ce sens~~. — Sans nous demander si Platon est ici historien fidèle, bornons-nous à ~~dire~~ remarquer qu'il fait un rapprochement dont il est seul responsable. Il a voulu mettre un nom propre sous ~~cette~~ la formule: ἐπιστήμη = αἴσθησις: ~~sous cet énoncé~~; c'est ce qu'il nous fait entendre lui-même en ajoutant "τρόπον δέ τινα ἄλλον" ἢ "εἴρηκε τὰ αὐτά". Protagoras a dit la même chose, mais τρόπον τινὰ ἄλλον. (vide supra toute la discussion) — (réd. on précédente 6e Leçon) —

Platon veut donc donner à cette formule vide un contenu, la rattacher à quelque doctrine bien connue qu'il discutera du même coup. Voici cette doctrine: Les choses n'ont pas de nature propre; elles n'ont qu'une nature relative; de plus, les choses ne sont pour chaque individu que ce qu'elles lui semblent être. Ainsi toute perception est vraie: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί,

cf. Pyrrhon

τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. (Théét. 152 a).

Ce qui existe dans la couleur, par exemple, ce n'est pas l'objet coloré, ni le sujet qui perçoit ; c'est quelque chose d'intermédiaire qui diffère pour chaque individu. ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός. (ibid. 153 e.) 154 a.) C'est pourquoi l'on ne peut pas dire qu'une chose soit grande ou petite ; une même chose est grande ou petite, suivant ~~la chose~~ à quoi ~~laquelle~~ on la compare : six osselets sont un plus grand nombre par rapport à 4, et un plus petit par rapport à 12. ἀστραγάλους γάρ που ἕξ, ἂν μὲν τέτταρας αὐτοῖς προσενέγκῃς, πλείους φαμὲν εἶναι τῶν τεττάρων καὶ ἡμιολίους· ἐὰν δὲ δώδεκα, ἐλάττους καὶ ἡμίσεις. (Théét. 154 c) –

Telle est la thèse attribuée par Platon à Protagoras. ~~Mais~~ Elle est /sans doute en contradiction avec ce principe, qu'une chose ne peut devenir plus grande ou plus nombreuse autrement que par voie d'augmentation. En effet, la thèse de Protagoras prouve qu'une chose devient plus grande ou plus petite, tout en demeurant cependant égale à elle-même : ce qui semble une absurdité. Mais ce n'est une absurdité que si l'on suppose que les choses ont par elles-mêmes une grandeur propre et une nature fixe. Selon Platon, la doctrine de Protagoras n'échappe à l'absurdité qu'en s'appuyant sur la métaphysique d'Héraclite. Elle devient conséquente si l'on admet que rien en soi ne possè-

té

une qualité déterminée, et que tout est en mouvement, que le mouvement est la loi primordiale (Théét. 152-d.) ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνός, μήτε τινὸς, μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα, γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. Rien n'est un ni ~~affecté~~ doué d'une qualité fixe; mais du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre; car rien n'est, mais tout ~~se fait~~ devient."

Voici comment ces principes d'Héraclite légitiment la thèse de Protagoras. Tout mouvement suppose un agent et un patient: δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. 156 a. Or, entre l'αἴσθησις et l'αἰσθητόν il y a précisément ce rapport de l'agent et du patient. Par une déduction qui lui est propre, Platon applique ici, au rapport de la sensation et de la chose sentie la dualité de l'agent et du patient, dont parlait Héraclite. δίδυμα δέ· τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ ξυνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. 156 b. Théét.

Point de sensation sans objet senti; ~~mais~~ point d'objet senti, sans qu'il y ait aussi sensation. Ces deux termes sont solidaires, dépendent l'un de l'autre. Il ne faut pas considérer le πάσχον et le ποιοῦν comme pouvant exister à part. Le ποιοῦν, l'agent, n'existe point en lui-même; il n'existe qu'au moment où il rencontre un patient.

οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ

ποιοῦντι τό τε τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν, ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη· ὥστε ... οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὐτό ... τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον. 157a

Il faut supprimer complètement cette expression τὸ εἶναι. C'est par habitude et par ignorance que nous nous en servons. -

Telle est la thèse dans toute sa force. La sensation est considérée comme une résultante de l'action d'un sujet et d'un objet qui sont l'un et l'autre dans un changement perpétuel. dès lors on ne saurait ~~...~~ demander autre chose à la sensation que d'être la résultante exacte, normale des deux éléments qui la composent. et elle satisfait toujours à cette condition.

Ainsi, selon Platon, la thèse de Protagoras donne une forme concrète à la maxime abstraite ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη, et elle est mise à l'abri de toute contradiction par la doctrine d'Héraclite.

Objectera-t-on que les perceptions d'un malade ou d'un homme qui rêve ne peuvent être vraies ? Mais c'est supposer ce qui est en question, c'est supposer qu'il y a des perceptions vraies absolument, qu'il existe une vérité absolue. Tout ce qu'on peut dire des perceptions d'un malade ou d'un homme qui rêve, c'est qu'elles diffèrent de celles d'un homme sain ou d'un homme éveillé. Mais la théorie rend très bien compte de cette différence, puisqu'un malade n'est évidemment pas dans les mêmes conditions qu'un homme sain; or, si l'un des deux termes, le sujet, varie, la résultante doit également varier. La connaissance particulière, la sensation est donc ce qu'elle doit être, puisqu'elle tient [elle est conforme] à la manière d'être du sujet, de l'individu. τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν; toujours elle participe de mon essence.

Il y aurait ainsi, d'après Platon, une certaine identité

entre la définition sensualiste de la science, la thèse de Protagoras, et la doctrine d'Héraclite. Mais Platon, semble-t-il, n'opère cette synthèse que pour faire mieux entendre la doctrine qu'il va réfuter. Avant de la discuter, il la construit de toutes pièces; il en détermine la formule abstraite, puis les applications concrètes, enfin les fondements métaphysiques; mais tout cela d'une façon peut-être assez arbitraire, du moins au point de vue historique.

A cette thèse, Platon oppose d'abord des arguments qui se présentent facilement à l'esprit, que suggère naturellement le sens commun, sans doute ceux que l'on opposait d'ordinaire aux sophistes. Il appelle ces arguments: ἄφυκτα ἐρωτήματα (Théét. 165 b. (Comparer Euthydème 276 e:) Il y a là un raisonnement analogue où Platon semble reproduire les arguments courants des sophistes contre Protagoras. Ce sont des arguments, dit-il, qu'opposerait un homme exercé à la dispute et qui vit de ce métier, πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις. (Ibid. 165, D

Voici ces arguments: Pourquoi est-ce l'homme plutôt que tout être sentant que Protagoras considère comme la mesure des choses? Et encore, si l'on admet que l'homme est pour l'homme supérieur aux autres êtres, pourquoi est-ce l'homme sain plutôt que le malade, le savant plutôt que l'ignorant? Que signifient ces mots: science, démonstration, raisonnement? Si tous les hommes possèdent également la vérité, à quoi bon les sophistes? Et de quel droit font-ils payer leurs leçons?

A tous ces arguments Socrate ou Platon répond lui-même, continuant ainsi de soutenir le plus possible la thèse de Protagoras. Il distingue entre la vérité et la bonté. Sans doute,

peut-on dire, toutes les sensations, toutes les opinions sont également vraies. Mais il s'en faut de beaucoup que toutes soient également bonnes, également propres à nous rendre heureux. Il y a des hommes sains et des hommes malades, des hommes qui jouissent et d'autres qui souffrent ; comme le médecin essaie de rendre le malade à la santé, de même le sophiste s'efforce d'amener l'ignorant à l'état où il éprouvera du plaisir.

ἐγὼ δὲ τὰ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. (167. b. (Théétète)

La distinction, toute pratique, de la sensation agréable et de la sensation pénible permet ainsi d'éluder les objections. On retrouve dans l'ordre pratique ce qui dans l'ordre théorique avait été mis en question. Il est curieux de voir ici déjà cette prétention de borner le scepticisme à l'ordre théorique, et de retrouver dans l'ordre pratique le point d'appui que refuse la raison pure. Ce sera par une distinction analogue que certains modernes associeront une grande liberté d'esprit à des croyances inébranlables.

Après avoir une dernière fois essayé de confirmer la thèse de Protagoras, Platon s'occupe enfin de la réfuter (pour son propre compte.). Mais c'est une réfutation faite au point de vue platonicien, et non d'une manière générale.

1°. Protagoras dit : τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ ; 170 a. Mais c'est une opinion très-répandue parmi les hommes que la science diffère de l'ignorance. Or si la vérité pour chacun de nous est la manière dont les choses nous apparaissent, il est vrai pour la plupart

des hommes que la science diffère de l'ignorance ; il est vrai par conséquent, que, pour laplupart des hommes, la doctrine de Protagoras est fausse. Elle est à la fois vraie et fausse : elle implique contradiction. (171. D)

2°. – Platon revient à l'expédient que lui-même avait présenté, et qui repose sur la distinction de l'ordre théorique et de l'ordre pratique. Il montre que cette distinction ne sauve pas la thèse sophistique, comme il le semblait d'abord. On recourt à l'utile, à l'avantageux. Mais la connaissance de l'utile et de l'avantageux présente un caractère impersonnel que ne présente pas la connaissance de la simple sensation présente. En effet, tant qu'il s'agit de la sensation présente, il n'y a pas d'autre vérité que le jugement porté par chaque individu ; mais dès qu'il s'agit d'une sensation future, liée à une entreprise à venir, les choses ne sont plus telles qu'elles apparaissent à chacun ; et il est possible qu'un autre sache mieux que moi ce qui m'est utile. Ici le sophiste est obligé de convenir que la distinction entre l'ordre théorique et l'ordre pratique est fausse : la pratique enveloppe la théorie ; la connaissance de l'utile lui-même dépasse la sensation actuelle et individuelle.

Selon Platon, on peut accorder que la sensation présente est vraie pour celui qui l'éprouve ; mais le sophiste ne saurait démontrer qu'il n'y a point d'autre vérité que la sensation actuelle. (179 c.) Ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ

αἳ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἐστιν ὡς οὐκ ἀληθεῖς.

C'est ainsi que Platon réfute d'une manière définitive, selon lui, la thèse de Protagoras considérée en elle-même. – mais pour que cette réfutation soit complète, il ne suffit pas de mettre la thèse en contradiction avec elle-même ; il faut encore examiner le principe métaphysique sur lequel elle repose, à savoir le principe d'Héraclite. –

Si le mouvement est ~~est~~ posé comme absolu, chaque chose est constamment en mouvement, et quant au lieu et quant à la qualité. Ceci est vrai du patient et de l'agent, de la chose sentie et du sujet sentant. Dès lors la sensation au moment où elle se produit est déjà et toujours autre, et la langue n'a pas d'expression pour un tel phénomène. (paragraphe XXVIII) –

La conclusion de ce passage est ~~seulem~~ non seulement que la sensation ne peut pas être la science, mais encore qu'elle ne peut pas être exprimée, qu'elle est impossible [à exprimer]. Nous retrouvons dans cette argumentation la manière de procéder de Parménide :

~~si l'être est le non-être~~ [ce qu'on] ~~on~~ ne peut pas ~~s~~'exprimer/. on a affaire à une [tendance] ~~théorie subjectiviste et~~ idéaliste. Cette réfutation n'a point une valeur absolue, mais seulement/ relative au langage humain. Elle porte ~~cependant~~ contre ~~les hommes~~ [ceux] qui ~~prétendent réduire~~ [admettant que les conditions de] la science ~~à la condition de science purement~~ humaine sont en même temps/

Après avoir ainsi réfuté Protagoras et Héraclite, Platon réfute enfin la thèse de Théétète considérée en elle-même : "les sens sont ~~le~~ principes de toute connaissance" C'est faux, dit Platon. Ils sont les instruments, non le principe de nos sensations

n'est pas

d'une valeur

ici

celles de la Science absolue.

elle-mêmes. Ils sont ce par le moyen de quoi nous sentons, et non ce qui cause en nous la sensation, ils sont le δι' οὗ, et non le ~~[illegible]~~ ᾧ αἰσθανόμεθα/. En effet il existe des prédicats qui se rapportent aux perceptions de différents sens et par lesquels nous unissons et comparons ces perceptions. De tels prédicats dominent les sens, lesquels sont isolés les uns des autres; conséquemment ils ne peuvent venir des sens. ~~Ainsi les~~ certains prédicats sont ~~[illegible]~~ ~~fournis par le~~ même communs à tous les sens; ils ne peuvent donc pas être fournis par les sens: (186 a Théét.) par ex: ἡ οὐσία, τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἕτερον, καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. | Théét. 184 c, d.

Il n'y a point de vérité sans participation à l'οὐσία. Or la vérité est la caractéristique de la science. Donc pas de science sans l'intervention du prédicat οὐσία ..... Comme ce prédicat ne peut être fourni par les sens, à cause de son caractère d'universalité, la ~~sens ne peuvent pas~~ sensation ne peut constituer la science. (186, c) Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας; — Θεαι. — Ἀδύνατον. — Σω. — Οὗ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται; — Καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες ....;

La vérité c'est donc la participation à l'οὐσία, or l'οὐσία c'est quelque chose d'universel, d'absolu, d'un, de fixe, qui domine toutes les sensations, qui ne peut venir des sens, qui suppose l'intervention de la réflexion c.-à-d. de la faculté active de l'esprit. Ainsi la science suppose l'intervention de l'âme, en tant que celle-ci peut considérer par elle-même les objets. On le voit, c'est en définitive, par sa théorie des idées

que Platon réfute la thèse de Protagoras, et, chose remarquable, cette théorie apparaît ici comme nécessitée, comme exigée par les conditions mêmes du langage et de la pensée. —

Strin

Douzième Leçon.

Platon (suite)
la Science et le Jugement.

## Douzième Leçon.

## Platon (suite). La Science et le Jugement.

—

Continuons à analyser de près le Théétète, qui est l'un des dialogues les plus importants pour le sujet que nous étudions. Le problème que nous avons examiné la dernière fois est celui-ci : La Science consiste-t-elle dans la sensation ? Platon arrive à ce résultat, la Science ne peut pas consister dans la sensation parce que dans la sensation l'âme est absolument passive et qu'ainsi réduite à la sensation elle serait privée d'un certain nombre de notions qui sont indispensables à la science. D'une manière générale les concepts universels et en particulier le concept de l'οὐσία, condition essentielle de la science, seraient complètement absents d'un ensemble de connaissances dérivées exclusivement de la sensation. Nous ne pouvons donc chercher l'origine de la Science dans une opération où l'âme serait absolument passive. Il faut faire une part ~~dans~~ la spontanéité de l'âme. — Nous devons chercher la Science, est-il dit dans le Théétète, — (Théétète 187, A) avec une précision toute moderne et dans un langage qu'on serait tenté de rapprocher de celui de Kant, si ce que nous allons voir / ne nous montrait (ensuite) que l'esprit antique n'a jamais soupçonné ce formalisme, qui devait dominer l'esprit moderne ; toutefois le langage que tient Platon montre bien que / l'esprit doit avoir une part dans la connaissance, — (Suivant lui ;) nous devons chercher la science "μὴ ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ, τί ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα."

La Science suppose donc une participation active de l'âme. Or l'action de l'âme c'est tout d'abord δοξάζειν. L'opération dans laquelle l'âme intervient, met du sien, πραγματεύεται, c'est le jugement, δοξάζειν. C'est un acte de l'âme considérant les objets par elle-même, c'est-à-dire évidemment une opération par laquelle l'âme met les sensations

[illegible]

en rapport avec son propre contenu, quel qu'il soit d'ailleurs. Mais si l'âme αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύεται, c'est qu'elle a un point de vue qui lui est propre; et son opération consiste précisément à ordonner les sensations, à les systématiser, à les grouper, à les arranger à son point de vue, en les mettant en rapport avec les idées générales qui sont de nature à les relier entre elles, à établir entre elles des relations que la simple sensation ne leur donne pas, qu'elles n'avaient pas naturellement avant l'opération de l'âme. Or si nous faisons résider la science dans le jugement, nous pouvons déjà échapper à une difficulté devant laquelle a succombé la théorie de la sensation; la théorie de la sensation a été amenée à abandonner la possession de la vérité, parce qu'elle méconnaissait toute possibilité d'erreur. Rien ne peut être trouvé vrai parce que précisément tout doit être vrai. Le faux n'avait pas de sens et par suite le vrai n'en a pas eu davantage. Si tout est vrai, rien n'est vrai. Au contraire, la δόξα est susceptible d'être vraie ou fausse. L'opération par laquelle l'esprit arrange ses sensations peut être heureuse ou manquée, faite à propos ou mal à propos, d'une manière légitime ou illégitime. Tout le monde distingue ἀληθὴς δόξα et ψευδὴς δόξα. Ici nous donnons un sens au mot vérité. — Nous essaierons donc de cette seconde définition de la science. La Science c'est ἀληθὴς δόξα, la Science est un jugement vrai.

Théétète 187 B.

Ainsi, nous le voyons, cette seconde théorie ajoute deux éléments à la première. 1° L'intervention de l'Esprit; 2° la distinction du vrai et du faux. C'est, si on le veut, l'empirisme qui recule, qui accorde 1° une part à l'esprit, 2° une distinction du vrai et du faux.

C'est cette théorie dont nous allons étudier la discussion: la Science c'est le jugement vrai.

Cette définition soulève une question très-grave, sur laquelle les philosophes antérieurs ont passé trop légèrement: la question de la nature et de l'origine de l'erreur. Il semble que c'est chez Platon que cette

question est pour la première fois étudiée pour elle-même, d'une manière distincte. Cette question de l'erreur qui devait tant préoccuper les modernes, les premiers philosophes l'avaient ~~absolument~~ éludée, et en général ils avaient avancé des théories qui rendent l'erreur à peu près inintelligible. Les anciens n'ont guère pu rendre compte de l'erreur, — et ce sont peut-être les considérations sur l'erreur qui ont été pour les modernes la principale idée directrice, principalement pour Kant. C'est donc un progrès très sensible pour la philosophie que de poser la question de l'erreur.

Th. 187, D — Or Platon la pose en ces termes : τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν, καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον. — Et Théétète reprend : τὸ ποῖον δή ; — Socrate reprend : Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ. L'empirisme est tenu de définir et d'expliquer l'erreur avant d'avoir expliqué et défini la vérité. La définition de la vérité doit résulter ~~au contraire~~ de la définition de l'erreur.

Voyons comment on pourra expliquer la possibilité de l'erreur en ne supposant pas connue la nature de la vérité et de la science. Platon va examiner successivement trois manières de définir et d'expliquer l'erreur à ce point de vue. La discussion est bien conduite, très conséquente ; nous verrons peu à peu l'empirisme lâcher pied et faire des concessions de plus en plus grandes.

A — I

La première tentative repose sur ce postulat : qu'en toute chose et chaque chose, savoir et ne pas savoir, entre l'être et le non-être, il n'y a pas de milieu "Τὸ δὲ γ'

loc. cit. 187 E, 188 A. — ἔσθ' ἡμῖν παρὰ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἤτοι εἰδέναι, ἢ μὴ εἰδέναι." A ces deux formules nous joignons εἶναι et μὴ εἶναι. En effet, dans cette première partie il est question tour à tour de savoir et de ne pas savoir, de l'être et du non-être.

Partant de ce postulat, l'adversaire que combat Platon, le champion de l'empirisme écarte la considération des opérations où l'esprit est en mouvement, c'est-à-dire des opérations qui consistent à apprendre et à oublier, —

"Μανθάνειν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξὺ τούτων ὡς ὄντα loc. cit.
χαίρειν λέγω ἐν τῷ παρόντι" — ces deux processus, ces deux mouvemens de l'esprit étant précisément intermédiaires entre l'être et le non-être, savoir et ne pas savoir.

Savoir ~~et~~ ou ne pas savoir, être ~~et~~ ou ne pas être, voilà les ~~deux~~ postulats.

Ces postulats ~~impliquent~~ impliquerait un cercle vicieux dans la ~~supposition~~ théorie de ~~l'action~~ la passivité pure ; mais ici ils n'impliquent pas de cercle vicieux ou du moins le cercle n'est pas complet, car entre εἰδέναι et ἐπιστήμη nous pouvons voir une différence, voir dans ~~εἰδέναι un progrès sur~~ ἐπιστήμη un progrès sur εἰδέναι. Le jugement est ici distinct de la simple connaissance : il renferme un acte propre de l'esprit. Ces deux mots ne sont pas ici identiques, ce qui constituerait un cercle vicieux. Il est possible que dans d'autres considérations Platon ait confondu εἰδέναι et ἐπιστήμη, mais ici cette confusion serait grossière et toute la théorie serait réfutée d'avance.

Dès lors comment l'erreur s'explique-t-elle ? Quatre cas sont possibles : ~~Ce sont~~ là des discussions toute modernes par la finesse de l'analyse et la rigueur des conclusions.

1° Je confonds une chose connue avec une chose également ~~in~~connue : "ἃ οἶδε, ταῦτα οἴεται οὐ ταῦτα l.c. 188 B
εἶναι, ἀλλὰ ἕτερα ἄττα ὧν οἶδε." "Ce qu'il sait, il pense que ce n'est pas cela même, mais autre chose qu'il connaît."

2° Je confonds une chose inconnue avec une autre chose également inconnue.

3° Je confonds une chose connue avec une chose inconnue.

4° Je confonds une chose inconnue avec une chose connue.

Voilà les quatre cas possibles au point de vue où nous nous sommes placés. Or ces quatre hypothèses, les seules possibles, comme Platon le montre, sont toutes contradictoires pour deux raisons

En effet, savoir c'est distinguer et distinguer clairement. Or la confusion dont il s'agit implique que l'on ne distingue pas clairement. Elle implique donc que l'on sait et ne sait pas une même chose : « εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτό, ἢ
l.c. 188 A, B. μὴ εἰδότα εἰδέναι. » En second lieu, ce que nous ignorons complètement, on ne peut pas dire que nous l'ayons à notre disposition de façon à pouvoir le saisir, soit à propos,
l.c. 188 B soit mal à propos. « Εἰς τὴν διάνοιαν λαβεῖν. »

Ces quatre hypothèses sont donc absurdes, contradictoires. Cette fausse démarche de l'esprit n'est pas expliquée, ne se comprend pas avec le postulat que nous avons pris pour point de départ. Abandonnons donc ce postulat.

II Jusqu'ici ~~Dans cette manière de considérer les choses~~, nous avons essayé ~~essayons~~ d'expliquer l'erreur par la seule considération du sujet, ~~de l'esprit~~ de l'esprit pensant. Voyons si nous n'expliquerons pas mieux l'erreur en considérant non plus l'esprit, le sujet, mais la chose, l'objet pensé, l'être, la condition objective, comme nous dirions aujourd'hui, de la connaissance. Nous restons d'ailleurs fidèle à la méthode de l'alternative dans toute cette première partie de la discussion.

Donc le postulat sera cette fois non plus « τὸ εἰδέναι ou τὸ μὴ εἰδέναι », mais « τὸ εἶναι ἢ μὴ τὸ
l.c. 188 C εἶναι. » — « Ἆρ' οὖν οὐ ταύτῃ σκεπτέον ὃ ζητοῦμεν, κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μή; »
Ici encore le postulat affirme qu'entre l'être et le non-être il n'y a pas de milieu. L'erreur s'explique-t-elle mieux dans cette hypothèse que dans la précédente ? Comment la définissons-nous ?

Nous la définissons ainsi : Celui qui juge faux est celui qui affirme comme étant ce qui n'est pas, qui confond l'être et le non-être. Toute erreur ~~est~~, on le voit, consiste
l.c. 188 D dans cette théorie ~~de la confusion~~ à : τὰ μὴ ὄντα περὶ ὁτουοῦν

δοξάζειν" Mais cette théorie suppose, — et nous allons voir ici à quel point ce subjectivisme est éloigné du subjectivisme moderne, — suppose que l'esprit peut agir; alors qu'il prend pour objet le non-être, par conséquent que l'esprit peut voir, entendre, toucher le non-être. Or cela est impossible : on ne peut sentir, "αἰσθάνεσθαι", le non-être, par suite on ne peut juger sur le non-être, puisque le jugement n'a pas de substance propre; le jugement, c'est une manière d'ordonner les sensations. Donc celui qui juge sur le non-être, ne juge sur rien et celui qui juge sur rien ne juge pas. C'est un semblant d'opération intellectuelle, ce n'est pas une opération intellectuelle effective que celle qui ~~nous~~ porte sur le non-être. Ici il est dit ~~très nettement~~ que celui qui juge sur le non-être ne juge sur rien et celui qui juge sur rien ne juge pas du tout. "Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει." "Οὐ φαίνεται." "Ἀλλὰ μὴν ὅ γε μηδὲν δοξάζων τοπαράπαν οὐδὲ δοξάζει." Donc ce postulat ne fournit pas mieux que le précédent une explication satisfaisante de l'erreur. "Οὐ γὰρ οὕτως, οὔτε ὡς ὀλίγον πρότερον ἐσκοποῦμεν, ψευδής ἐστι δόξα ἐν ἡμῖν." Ce n'est donc pas ainsi que se produit la "ψευδὴς δόξα", ~~et nous~~ ne réussissons pas mieux ~~qu'à~~ avec le postulat précédent. l. c. 188 A. l. c. 189 B.

Quel est le vice commun de ces deux postulats? C'est évidemment ce caractère de contradictoires attribué au savoir et au non-savoir, à l'être et au non-être. Platon a certainement en vue ce caractère puisque le "Sophiste" est consacré à l'examen de ~~cette~~ question : "Le non-être doit-il être considéré comme contradictoire par rapport à l'être?" Platon a montré que le non-être n'est pas le contradictoire absolu ~~du non~~ l'être. Selon lui il faut ~~regarder~~ le l'être et le non-être, non comme des contradictoires, mais comme des contraires, ~~parce que l'être~~ ~~contraires~~ lesquels ne s'excluent pas absolument. Ils peuvent coexister dans un même sujet. Les contraires ce sont les deux extrêmes d'une même série, le froid et le chaud. L'objet froid peut devenir ~~le~~ chaud; c'est une seule et même

nature considérée aux deux degrés extrêmes de son développement.

II

Mais avant de renoncer tout à fait à ce point de vue d'exclusion d'un moyen terme entre deux contradictoires, voyons si nous ne pouvons pas trouver une explication satisfaisante de l'erreur en combinant ces deux postulats ~~et en en faisant la synthèse~~, et en profitant d'ailleurs des imperfections que nous y avons constatées, de l'expérience que nous a fournie l'examen de ces deux postulats.

Nous abandonnons donc le concept du non être et nous n'attribuons à la pensée d'autre objet que l'être. Mais nous supposons que ce qui est offert au choix ~~de la puissance~~ de la faculté de juger, c'est, non pas l'être un, mais un être multiple, de telle sorte que la confusion entre plusieurs choses, qui se trouve nécessairement dans toute erreur, ait lieu, non plus entre l'être et le non être, mais entre plusieurs êtres, ὄντα, distincts et également offerts au choix de l'esprit. Dès lors le faux jugement, ψευδὴς δόξα, sera ἀλλοδοξία : il consistera à prendre un être pour un autre : « ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι. οὕτω γὰρ ὂν μὲν ἀεὶ

loc. cit. 189. B.C. δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου. »

Or ici deux cas peuvent se présenter : nous devons les examiner tous les deux.

1° La confusion peut avoir lieu entre un objet connu et d'autres objets également connus ;

2° entre un objet connu et des objets inconnus.

Mais, si nous y prenons garde, la confusion est également inintelligible dans ces deux cas. L'affirmation qui est dans le jugement est nécessairement précédée d'une réflexion mentale, d'une ~~discussion~~ [illegible] intérieure ; puisque le jugement ne dérive pas analytiquement de la sensation, mais suppose l'intervention de l'esprit ; c'est qu'entre

le jugement et la sensation il se passe quelque chose ; ce quelque chose, c'est la réflexion. Donc examinons le premier cas : pour qu'un sujet pensant, pour que l'homme confonde dans son jugement un objet connu avec un autre objet connu, il faut qu'il se tienne au préalable avec lui-même le discours suivant : tel objet que je connais est tel autre objet que je connais également. Par exemple le droit est le non droit, le beau est le laid, un cheval est un bœuf, mais c'est ce que personne ne fera, dit Platon, personne ne se tiendra un pareil discours. " Οὐκοῦν εἰ τὸ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν δοξάζειν ἐστίν, οὐδεὶς ἀμφότερα λέγων καὶ δοξάζων καὶ ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῇ ψυχῇ εἴποι ἂν καὶ δοξάσειεν ὡς τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν. " l.c. 190-c. C'est un discours que personne ne se tiendra à lui-même, ce serait ne pas savoir ce que l'on sait, c'est absurde. — Maintenant le second cas, la seconde manière d'expliquer, c'est la confusion entre un objet connu et un autre objet inconnu ; mais la contradiction reste la même ; le cas suppose encore un discours intérieur que personne ne ~~saurait~~ tiendrait à lui-même : confondre un objet connu avec un objet inconnu, ce serait savoir ce que l'on ne sait pas.

Voilà l'examen des trois premières explications possibles. Elles ont toutes cela de commun qu'elles établissent une alternative de deux termes entre lesquels elles n'admettent pas de milieu : savoir et ne pas savoir ; — ~~savoir~~ être et ne pas ~~savoir~~ être, voilà l'alternative qui domine ces trois théories.

B 1°

Or les faits nous offrent un autre phénomène : ~~Il~~ y a encore μανθάνειν et ἐπιλανθάνεσθαι. Voyons si en tenant compte de ce phénomène, de " ce mouvement, de ce passage de l'ignorance à la science, ou réciproquement, nous pourrons rendre compte de l'erreur. Nous distinguerons, cette fois ~~distinguer~~ la perception actuelle et la conservation de la perception dans la mémoire : " σκόπει οὖν εἴ τι λέγω· ἆρα ἔστι μὴ εἰδότα τι πρότερον, ὕστερον μαθεῖν. " l.c. 191, c ~~Il faut~~ l'homme peut

III ayant ignoré une chose précédemment, l'apprendre ensuite. Voyons si nous ne réussirons pas à expliquer mieux l'erreur.

*en tenant compte de ce fait,*

Nous comparerons la mémoire à la cire qui conserve les impressions déterminées par l'action des choses extérieures; elle les conserve clairement ou confusément, d'une manière durable ou non. Remarquons, en passant, qu'Aristote s'est servi d'une expression analogue. Il a dit: "ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης: οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χαλκὸς ἢ χρυσός."

*Aristt. De anima, II, 12, 424 A 17*

L'erreur dans cette hypothèse ne résidera ni dans les perceptions actuelles considérées en elles-mêmes, ni dans les images conservées par la mémoire, mais dans le rapport que l'esprit établit entre ces deux termes.

Cette théorie se retrouvera chez les modernes, notamment chez Maine de Biran: "les objets extérieurs déposent en nous des traces qui déterminent de véritables types, nous pourrions dire des noms. Un mot est un terme qui représente un certain nombre d'objets de la même classe. J'ai donc dans mon esprit comme un nombre considérable de cases dont chacune porte un nom, et contient en quelque sorte un type. Maintenant, j'ai la perception d'un objet quelconque. J'éprouve une sensation: voici le travail qui se fait dans mon esprit; je confronte la sensation avec tous les types que j'ai dans l'esprit, et je loge l'image dans l'une de ces cases formées préalablement. Le jugement consiste à énoncer celle des cases préexistantes dans laquelle j'ai fait rentrer l'image actuelle. Voilà comme nous nommons les choses. Quand je dis: Ceci est une table, je veux dire: l'image que je reçois actuellement me paraît ressembler au type de la table que j'avais dans l'esprit."

*fois*

L'erreur s'explique de la façon suivante: c'est lorsqu'on met la sensation actuelle dans une case qui ne lui convient pas, lorsqu'on exprime qu'un objet actuellement perçu est conforme à un type qui en diffère, lorsqu'on opère un faux rapprochement entre l'actuel & les traces du passé.

224

Socrate dit : "Λείπεται τοίνυν τὰ ψευδῆ δοξάσαι, ἐν τῷδε, ὅταν γιγνώσκων σὲ καὶ Θεόδωρον, καὶ ἔχων ἐν ἐκείνῳ τῷ κηρίνῳ, ὥσπερ δακτυλίων, σφῷν ἀμφοῖν τὰ σημεῖα, διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν ἄμφω, προθυμηθῶ, τὸ οἰκεῖον ἑκατέρου σημεῖον ἀποδοὺς τῇ οἰκείᾳ ὄψει, ἐμβιβάσας προσαρμόσαι εἰς τὸ ἑαυτῆς ἴχνος, ἵνα γένηται ἀναγνώρισις· εἶτα τούτων ἀποτυχὼν καὶ ὥσπερ οἱ ἔμπαλιν ὑποδούμενοι παραλλάξας, προσβαλῶ τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον." Théétète LXXXIV p. 193 B C

Lorsque je rapproche la vue d'une chose ~~des deux des "σημεῖον"~~, du type d'une ~~de l'~~ autre, lorsque ~~je~~ j'applique l'image actuelle d'une chose ~~de l'un des deux~~ contre le type d'une ~~de l'~~ autre, lorsque j'établis une fausse coïncidence, lorsque je rapproche, par exemple, l'image de Théodore du type de Théétète que j'avais en ~~moi~~ moi.

Voilà comment s'explique l'erreur dans cette théorie : elle résulte de la dualité ~~[illegible]~~ de l'"αἴσθησις" et du "σημεῖον" et d'un rapport faux établi entre les deux. C'est l'"αἴσθησις" faussement appliquée contre un "σημεῖον" tout différent. C'est une espèce que l'on fait rentrer dans un genre qui ne la contient ~~[illegible]~~ pas ; c'est, peut-on dire, un sujet subsumé sous un prédicat qui ne lui convient ~~contient~~ pas, dans l'extension duquel il ~~le sujet~~ ne rentre pas.

Cette théorie est assez satisfaisante : elle nous explique non seulement l'erreur en général, mais encore le penchant plus ou moins grand des hommes à l'erreur, et encore l'inégalité des hommes au point de vue de l'erreur. La mémoire des différents hommes ne conserve pas les images avec la même ~~diff~~ facilité, avec la même force. Les types intérieurs avec lesquels doivent être confrontées les sensations, sont plus ou moins nets, se conservent plus ou moins longtemps. Il y a ici, on le voit, des différences de degré qui expliquent comment les uns sont plus sujets que les autres à l'erreur.

Mais ~~cette~~ la explication de l'erreur est encore insuffisante, car elle ne rend pas compte de tous les faits : ~~[illegible]~~ elle n'explique pas toutes les erreurs qui se produisent dans l'esprit humain, toutes celles dont nous constatons l'ex-

istence. Il y a, en effet, des erreurs qui existent dans la pensée pure alors que ne sont pas en présence ces deux termes, "σημεῖον" et "αἴσθησις", qui, dans l'hypothèse que nous examinons, sont les conditions de l'erreur. En effet, dans les mathématiques, l'esprit n'a affaire qu'à lui-même, et cependant on peut s'y tromper. Il y a donc des erreurs dont cette théorie ne rend pas compte. Lorsqu'on se trompe sur des nombres, on confond des idées entre elles, on ne rapproche pas la sensation d'une idée qui ne lui convient pas.

Cette théorie n'explique donc pas tous les cas qui peuvent se présenter ; nous allons essayer d'une autre théorie. Socrate conclut cette partie de la discussion en

l. c. § XXXVIII p. 200. disant : "Nous voilà ramenés à ce que nous disions plus haut, à ce que nous avons jugé être impossible." "Καὶ οὕτω δὴ ἀναγκασθήσεσθε εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις, οὐδὲν πλέον ποιοῦντες."

2°

Il nous faut donc chercher un autre postulat qui permette de rendre compte des erreurs qui se produisent dans la pensée pure, et non pas seulement dans la pensée mise en rapport avec la sensation. Nous y parviendrons, ce semble, si nous distinguons deux manières d'être savant. Socrate s'efforce d'établir des termes moyens ; il vient de distinguer entre la perception actuelle et la perception passée ; il distingue maintenant savoir actuel et le savoir passé ; il distingue maintenant

l. c. 197 C entre posséder et tenir. "Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατὸν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν." Ainsi la distinction est entre "κεκτῆσθαι" et "ἔχειν", posséder, être propriétaire, — et tenir, disposer actuellement de ce dont on est propriétaire. La chose est extrêmement rendue claire par une comparaison "ἀλλ' ὥσπερ εἴ τις ὄρνιθας ἀγρίας,

l. c. 197 C περιστερὰς ἤ τι ἄλλο, θηρεύσας, οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι· τρόπον μὲν γὰρ ἄν πού τινα φαῖμεν αὐτὸν αὐτὰς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται ἦ γάρ ; — Ναί. — Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκείῳ περιβόλῳ ὑποχειρίους ἐποιήσατο, λαβεῖν καὶ ἔχειν, ἐπειδὰν βούληται." Donc la

226

mémoire est un réservoir dans lequel existent à l'état statique un certain nombre d'idées ; l'esprit a le pouvoir la faculté d'y puiser.

Comment se produit l'erreur ? Supposons que l'homme qui possède des oiseaux et qui les a enfermés dans une cage, veuille prendre un et qu'il en prenne un autre, la chose est concevable ; - c'est l'analogue qui se produit quand on est dans l'erreur. On choisit une autre chose à la place de celle que l'on cherchait. La confusion a lieu entre différentes idées qui existent également dans le trésor de la mémoire : « ὅταν θηρεύων τινὰ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιστήμην, διαπετομένων, ἀνθ' ἑτέρας ἑτέραν ἁμαρτὼν λάβῃ· ὅταν ἄρα τὰ ἕνδεκα δώδεκα οἰηθῇ εἶναι, τὴν τῶν ἕνδεκα ἐπιστήμην ἀντὶ τῆς τῶν δώδεκα λαβεῖν, τὴν ἐν αὑτῷ, οἷον φάτταν ἀντὶ περιστερᾶς. » l.c. f XXXVIII p 199 a 199 b

Ainsi donc le postulat, c'est la distinction de ce que l'on peut appeler la possession, la propriété d'avec l'emploi actuel. Mais cette explication n'est pas non plus satisfaisante. Elle implique des difficultés analogues ~~aux~~ | à celles que présentaient les explications précédentes. Elle consiste à dire que quand on ne saisit pas la chose que l'on a dessein de prendre mais une autre, on se trompe, et non dans le cas contraire. - Cette explication n'est pas satisfaisante dit Socrate, car, ~~elle~~ selon cette explication, en ayant la science d'un objet on ignorerait cet objet, non par ignorance, mais par la science même qui lui est propre. En d'autres termes, ~~c'est~~ ~~à-dire que~~ la science qui est en réserve dans la mémoire ne contient pas la raison suffisante de l'erreur, de la fausse démarche que l'on commet, quand on prend une chose pour une autre. Dans la mémoire, ce qui est en réserve, c'est la science : la science n'explique pas pourquoi la « δύναμις », le pouvoir de choisir ~~fait~~ fait fausse route ; elle ne contient pas la raison suffisante de la confusion commise par la faculté de choisir.

Dira-t-on alors que nous ~~avons~~ avons eu tort de supposer que les oiseaux qui sont dans la cage

IV

sont tous des sciences, qu'il faut supposer aussi des "ignorances voltigeant dans l'âme„ "ἔδει δὲ καὶ ἀνεπιστημοσύνας τιθέναι ὁμοῦ συνδιαπετομένας ἐν τῇ ψυχῇ." Supposons donc que la chose soit ainsi : celui qui prendra l'ignorance jugera faux par l'ignorance, "ψευδῆ μὲν δοξάσει τῇ ἀνεπιστημοσύνῃ, ἀληθῆ δὲ τῇ ἐπιστήμῃ.„, mais vrai par la science. / nous voilà retombés dans le même embarras où nous étions, et ramenés au point de départ.

l. c. f XXXVII p. 199. e.

l. c. ibid.

mais c'est là une tautologie ; et ainsi

La réfutation demeure ainsi la même/. Pourquoi ? C'est qu'il règne dans la théorie/ une sorte de déterminisme objectif ; cette "δύναμις„, dont nous avons admis l'existence, – nous ne lui attribuons aucune initiative. Elle est déterminée toujours, en somme, par l'être ou le non-être, entre lesquels nous ne trouvons pas de milieu, précisément parce que l'être et le non-être sont placés en dehors de la faculté de connaître. Dans l'objet, point de milieu entre l'être et le non-être, et,/ tout ce que nous accordons à celui-ci, demeure inutile.

d'un bout à l'autre de cet examen. dont il s'agit ici

du moment que l'objet détermine le sujet,

Ainsi, nulle possibilité d'expliquer l'erreur dans la théorie/. Socrate conclut en disant que l'on a fait fausse route en prétendant expliquer l'erreur avant de définir la science. Socrate soutient qu'il faut d'abord définir la science. Examinons donc la définition en elle-même, dit-il, "τὴν/δόξαν.„. Or il suffit d'un bref examen pour montrer que cette définition de la science est fausse. En effet, il existe un art, l'art oratoire qui peut produire l'"ἀληθὴς δόξα„ sans produire la science. L'avocat peut persuader en donnant de fausses raisons, en s'adressant à la passion ; or il produit/ la "δόξα„ et l'ἐπιστήμη.

/ de l'ἀληθὴς δόξα.

/ ἀληθῆ

/ Dans ce cas, l'ἀληθὴς δόξα sans

Par conséquent, cette seconde définition, "ἀληθὴς δόξα„, est encore fausse.

# Treizième Leçon

Platon (Suite). — L'Analyse et la Science

13e Leçon.

Raoul Le Bris

(1)

## L'Analyse et la Science.

Nous avons vu que le jugement vrai n'est pas la Science. En effet on peut porter sur les choses un jugement vrai, sans être pour cela en état d'en rendre compte. "οὐκοῦν ὅταν δικαίως πεισθῶσι δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι
» μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς
» κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν,
» ὀρθὰ πεισθέντες, εἴπερ εὖ ἐδίκασαν; (Théétète ch. 38.)

Théétète 201, A – ch. 38

Et pourquoi le jugement vrai n'est-il pas la science? C'est que le jugement ne contient pas un élément subjectif qui satisfasse aux conditions de l'erreur et de la science. Le jugement contient déjà cependant un élément subjectif; il suppose l'activité de l'esprit, mais une activité déterminée par l'objet. Or cette absolue détermination de l'activité par l'objet, rend le jugement incapable d'expliquer l'erreur et la Science. Il faut donc faire plus large la part de la spontanéité interne. Peut être en tenant compte du λόγος qui est déjà plus que le ~~[illegible]~~ simple jugement aurons-nous la vraie définition de la Science: "τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι
» τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι
» λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, ... ἃ δ' ἔχει ἐπιστητά." Examinons cette 3e définition de la Science.

Théétète 201 c-d – ch. 38

Il existe, dit Platon, une école (celle des Cyniques) qui

distingue les choses en simples et composées ; les simples sont les éléments τὰ στοιχεῖα ; les composées sont des assemblages de ces éléments. Or les éléments sont indécomposables, et n'ont pas de raison, c.à.d. d'explication possible ; au contraire les composés peuvent être ramenés à leurs éléments par l'analyse, et c'est ce qu'on appelle expliquer. "ὅτι τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς «
τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι· αὐτὸ γὰρ καθ' «
αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν «
ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν" (car l'οὐσία — Théétète 201, e. = ch. 39
appliquée aux στοιχεῖα introduirait une dualité contraire à leur essence.) "οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι «
μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν". Les στοιχεῖα ne comportent — Théétète 202, b. = ch. 39
que le nom ; il n'y a pas autre chose à faire qu'à les nommer. Au contraire les choses qui résultent de leur assemblage, τὰ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα", de même qu'elles sont des composés, de même ~~elles~~ comportent un arrangement des mots qui en désignent les parties : cet arrangement ~~dont elles se rattachent, qui~~ constitue le λόγος, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν «
συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν «
εἶναι λόγου οὐσίαν". Il s'agit ici d'un mécanisme — Théétète 202 b. = ch 39
logique ~~[illegible] mécanisme logique~~ fondé sur un mécanisme ontologique ; de même que les choses sont formées d'éléments simples assemblés, de même la science est un composé de noms, lequel est fait à la ressemblance du composé matériel. Les choses sont formées d'éléments simples, irréductibles qui sont seulement juxtaposés sans pénétration mutuelle. Dès lors l'oeuvre de la science est d'opérer la séparation, de faire l'analyse de ces éléments rapprochés et réunis dans un tout donné. D'après cette doctrine il n'y aurait rien de plus dans la synthèse [existante] des choses que dans l'analyse qu'en ferait le philosophe. L'analyse et la synthèse seraient adéquates l'une à l'autre.

(Voy. à la suite de la 9e Leçon)

~~jamais~~ simple; ~~mais~~ il reste toujours du mélange et de la confusion.

La division dialectique ~~est plus rationnelle et plus claire~~ au contraire atteint l'indivisible.

P. 277 B πάλιν κατιδεῖν μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν:

savoir diviser jusqu'au simple et à l'indivisible

Le texte du Philèbe 16, C nous donne aussi quelques indications. Il s'agit de savoir comment on peut dire que plusieurs sont un et un ~~est~~ plusieurs. Les questions sont la source de grandes difficultés quand on y répond mal, et réciproquement. // Les anciens savaient bien des choses ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν Les choses étant ainsi il faut que sur toute chose nous cherchions d'abord une idée une : nous la trouverons inhérente aux choses elle mêmes εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν et quand nous l'aurons saisie, nous en chercherons deux : s'il se trouve qu'il y en a deux, sinon trois ou quelque autre nombre. // ἐὰν οὖν

μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα, de manière à voir non seulement qu'il y a dans les choses de l'un, du multiple et de l'infini, mais dans quelle mesure ~~combien il y en a et détermine ce nombre~~. Philèbe 16 D, E.

La dialectique ~~était bien aussi~~ est ainsi, comme ~~le disait~~ Zeller, une méthode de définition, c.à.d. de détermination des genres — et de division c.à.d. de détermination des espèces placées entre les genres et les individus.

Mais n'est-elle que cela ?

—

École normale (2e année)

Cours de Philosophie (Mr Boutroux)

Théorie de la connaissance dans l'Antiquité.

18e Leçon

Platon. Dialectique (suite)

Janvier 79



R Thamin

# Platon. Dialectique (suite)

Nous avons déjà indiqué 13 caractères de la dialectique.
14° Nous allons faire ressortir le caractère qui fait que la dialectique est un procédé transcendant, qu'elle a pour objet, pour terme un passage brusque du monde des sens & du raisonnement dans le monde des idées. Ce n'est pas par une marche continue que l'esprit s'élève des sensations aux idées ; à un certain moment il y a solution de continuité. Le νοῦς se suffit à lui-même. Nous ferons ressortir ce que Platon dit du caractère a priori de la marche dialectique. La dialectique est pure de tout élément sensible. Mais « a priori » ne doit pas être entendu dans le même sens que chez les modernes. Chez les modernes a priori, a posteriori s'entendent de l'ordre de la connaissance. Une connaissance est dite a priori lorsqu'elle est indépendante des sens, lorsqu'elle ne suppose pas logiquement l'opération des sens, lorsqu'elle porte sur une forme subjective.

L'objet de la connaissance n'est pas pris en considération. La connaissance a priori et la marche a priori peuvent ne pas reproduire l'ordre de génération des choses, ne pas aller de la cause aux effets. C'est au point de vue subjectif que cette connaissance est a priori. — Au contraire pour les anciens les idées d'a priori et d'a posteriori signifient une marche de la cause aux effets [& des effets à la cause.]. A priori signifie : en partant de ce qui objectivement est antérieur. Lorsque Platon dit que la dialectique est une marche rationnelle, il veut dire ~~[illegible]~~ qu'elle va de ce qui est objectivement premier à ce qui est dérivé. Le point de départ c'est l'ἀνυπόθετον, et l'ἀνυπόθετον c'est ce qui effectivement ne suppose rien avant lui. — A vrai dire Platon n'exclut pas les sens. Il leur attribue même un rôle indispensable. Mais ils ne sont qu'une excitation pour la pensée; un tremplin qui permet à la pensée de prendre son élan. — C'est par là que l'ὑπόθεσις du dialecticien se distingue de l'ὑπόθεσις des mathématiciens. L'ὑπόθεσις des mathématiciens est un principe au-delà duquel les mathématiques ne remontent pas, qu'elles acceptent, qu'elles prennent pour accordé. C'est un

postulat. Le mathématicien ne songe qu'à descendre de l'ὑπόθεσις aux conséquences qu'elle comporte. L'évidence qui s'attache à l'ὑπόθεσις et qui consiste dans le consentement universel spontané des esprits suffit au mathématicien. — Mais en réalité les ὑποθέσεις des mathématiciens ne sont pas des premiers principes ; elles ne sont pas simples et elles ne se justifient pas par elles-mêmes. Par conséquent la méthode mathématique n'est pas la méthode parfaite. L'ὑπόθεσις du dialecticien n'est qu'un point de départ psychologique. — Au-dessus de l'ὑπόθεσις, le dialecticien cherche l'ἀρχή véritable qui porte en soi la raison de toutes choses. Une fois qu'il possède ce premier principe, par une marche rationnelle, il s'efforce de redescendre de ce principe à ses conséquences, mais sans jamais chercher à rejoindre le monde sensible lui-même. Car entre l'idée et le monde sensible il y a un abîme. Déjà le mathématicien n'a pas en vue la figure qu'il trace. Les figures ont pour but d'aider sa pensée à se servir sur les figures idéales qui sont l'objet véritable de ses recherches. Les mathématiques participent déjà de la dialectique. — Le νοῦς, bien plus encore que la

διάνοια des mathématiciens, ne considère que des idées. L'idée n'est pas seulement le point de départ ~~de la dialectique~~ de la dialectique descendante : il va d'idées en idées sans jamais rejoindre le sensible proprement dit. Sans le rejoindre il s'en rapproche de plus en plus, le sensible étant la limite vers laquelle tend l'idée en se dégradant, limite que l'idée néanmoins n'atteint jamais.

Nous allons citer quelques textes à l'appui de ce que nous venons de dire :

Rep. l. VI. 510 B et sq. Platon vient de distinguer le νοητόν mathématique et le νοητόν dialectique. Il ajoute que dans les mathématiques « εἰκόσι χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον (τὸ) ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα, καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. »

Les mathématiciens ayant fait des hypothèses ne croient pas nécessaire d'en rendre compte, les hypothèses étant évidentes pour tout le monde

mais le mathématicien ne se sert de la figure que comme d'un ~~support~~ secours pour la pensée. Son objet est quelque chose d'idéal :

510 D.E 511 A. « ... τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης, ἣν γράφουσι, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα, ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. »

Au contraire dans l'ὑπόθεσις, la dialectique ne voit pas une ἀρχή, mais seulement une ὑπόθεσις.

511 B « ... τὰς ὑποθέσεις ~~ποιούμενος οὐκ ἀρχάς,~~ ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ~~ἀλλὰ~~ ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις ~~ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ~~ ~~τῷ ὄντι ὑποθέσεις~~, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

Plus loin — la dialectique, selon Platon, offre

à l'esprit la clarté la plus parfaite, tandis que
la clarté mathématique n'est que relative.

§11 c σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί — »

L'a priori Kantien, comme nous dit, c'est ce qui vient de l'intelligence et non de l'objet. Dans Platon tout vient de l'objet. La seule différence entre la dialectique (ou la science) et l'opinion, c'est que la science se produit par la vertu de l'objet intelligible, tandis que l'opinion est déterminée par l'action de l'objet sensible. Mais c'est toujours à l'objet qu'appartiennent toutes les éléments de la connaissance ~~principes~~ ~~de~~. L'ἀνυπόθετον est un objet ~~c'est le même~~ et il contient tout ce qui est nécessaire à la déduction par laquelle sera construit le monde des idées. L'intelligence, comme faculté, comme forme subjective, n'apporte rien. C'est donc dans un sens objectif que la méthode dont il est ici question, est a priori. L'esprit est passif, réceptif, de même que

Les sens sont purement réceptifs dans l'appréhension de l'objet sensible. L'intelligence est spéculative. Les idées existent par elles-mêmes, se suffisent à elles-mêmes et se déduisent les unes des autres par leur vertu propre

l. VII 533 C « ... διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται ... »

Par là la dialectique est le terme et le couronnement des sciences

534 E « ... ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι ... »

(15) = La dialectique établit une hiérarchie d'idées. Elle ne se borne pas à distinguer les idées, elle attribue à certaines idées plus de dignité qu'à d'autres et la dignité d'une idée se mesure à ce qu'on peut appeler ~~[illegible]~~ son ancienneté, à sa faculté de se suffire à elle-même. (Rép. 532 A) — La marche dialectique ~~ascendante~~ consiste en ~~[illegible]~~ une progression jusqu'à ce qu'elle arrive à l'idée du bien

« ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ

πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου
ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ, ἐὰν μὴ
ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν
αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ
τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ
τῷ τοῦ ὁρατοῦ."

— Cf Rep. VI 508 E 509 A. B

"τοῦτο τοίνυν, τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις
καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ
ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας
(ὡς γιγνωσκομένης μὲν διὰ νοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων
ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον
ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει) ἐπιστήμην
δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν
ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι
οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν
νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι
ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον
τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.

Cf ibid. 509 B

Le bien est encore supérieur à l'οὐσία

509 B "Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον
τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι,
ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου

αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Il y a donc hiérarchie entre les idées, le vrai est au-dessous du bien. Quelle est la place assignée au beau? Entre le bien et le vrai d'après le texte du Phèdre 250 D — ou peut-être au-dessous du vrai.

(16e leçon) L'intelligence dérive de son objet. L'idée est objet, est chose, elle est à l'intelligence et à l'intelligible ce qu'est le soleil à la vue et au visible. Platon insistera en effet sur cette comparaison célèbre de l'idée du bien avec le soleil. Dans le monde visible, la vue n'est pas le soleil, mais c'est du soleil qu'elle tient sa faculté. De même l'intelligence n'est pas le bien, mais c'est du bien qu'elle tient sa faculté (508 A.B.) — Kant ~~avait~~ eût donc raison de dire que les anciens faisaient ~~tourner~~ graviter le sujet autour de l'objet. — De même que du soleil dérive d'abord le visible puis la vue, du bien dérive d'abord l'intelligible puis l'intelligence. Il y a analogie

entre le sujet & l'objet. Les semblables sont vus par les semblables. Si la vue voit le soleil, c'est qu'elle est de tous les sens celui qui ressemble le plus au soleil. De même le νοῦς participe de l'idée du bien & lui ressemble.

Rép. 517 B.C. « … ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη … »

17°) ~~[illegible]~~ Platon conçoit le passage du ~~sensible~~ sensible à l'intelligible non comme un progrès continu, mais comme une véritable révolution. L'allégorie de la caverne nous montre l'homme se retournant pour contempler les êtres véritables. — Cf. 518 B.C.D. On y voit que l'âme doit se retourner tout entière. Il ne faut pas croire que le maître puisse ~~donner~~ communiquer la science à son disciple du dehors. La puissance de connaître est innée en chacun de nous. L'âme doit se détacher ~~retourner~~ du monde extérieur & rentrer en elle-même pour voir non plus ce qui devient, mais l'être lui-même. Cette opération s'appelle μεταστροφή.

(582 B). Le monde intelligible est ouvert à l'âme comme le sensible ~~visible~~, mais il faut qu'elle se détourne de celui-ci pour être en présence de celui-là.

(18me) La dialectique est un procédé transcendant qui saisit l'idée comme existant à part (χωρίς) cf Parménide 130 B. Il y a solution de continuité entre les idées et les choses qui en participent. Phédon 100 B.C. Les choses belles ne sont pas le Beau présent dans les choses. Phèdre 247 D. Les choses existantes soit en elles-mêmes, soit en autre chose, mais non pas les idées qui sont toujours ὄντως ὄντ' ὄντως. Voir Banquet 211 A.B sur la beauté incréée et immuable.

(19e) L'idée est pure et parfaite; et les choses sensibles ne nous en offrent jamais qu'une image imparfaite. L'idée est incommensurable à l'égard des choses sensibles. Elle possède à leur égard ~~sur elles~~ une supériorité radicale.

Remarquons à cet égard la réalité du non-être dans Platon. Zeller institue une belle discussion pour

prouver que ce non être n'est pas seulement celui que le Dialogue le Sophiste considère comme impliqué par l'Idée elle-même. Le non-être réel ne se confond pas avec le non-être idéal. Celui-ci est intelligible, l'autre ne l'est pas. C'est le fonds du sensible éternellement soustrait à l'idée. De là il résulte que l'idée n'est pas seulement le support des caractères communs aux choses sensibles, (le genre et l'espèce déterminés inductivement), comme le veut Zeller lui-même : elle est quelque chose de plus. Dans le général pur et simple déterminé inductivement, il resterait toujours une participation de non-être réel. L'Idée n'y participant à aucun degré est supérieure au genre et à l'espèce. (Voyez notamment Phèdre 252 A. 253 A) : ce passage indique qu'il y a une idée pour chaque individu, type supérieur auquel il doit s'efforcer de ressembler.

—

# Leçon XIX.

---

## De la dialectique (Suite)

---

Mr. Thirion

# Leçon XIX

## Platon. De la Dialectique (Suite)

La dialectique est un effort de l'esprit pour trouver la raison dernière des choses, pour arriver ~~enfin~~ à un principe qui se suffise à lui-même, et ne suppose plus rien avant lui, ἀρχὴ ἀνυπόθετος. C'est donc une métaphysique plus encore qu'une logique. Cette opération se fait en déterminant 1° les idées des choses; 2° les rapports de ces idées entre elles. Les idées des choses, ce sont les éléments purs de tout mélange, simples, immuables. Les rapports de ces idées, ce sont les différentes manières dont s'associent ou se séparent ces idées; celles qui sont parentes, s'unissent entre elles, et ne se mêlent pas aux autres. Dans le monde sensible nous voyons les choses disposées ~~rassemblées~~ au hasard suivant des rapports accidentels, parfois même absurdes, et nous suivant

les rapports réels qui ont naturellement les Idées ~~que~~ tout ces choses ~~représentant~~ se composent. La dialectique recherche ces rapports véritables, rapports intelligibles et non plus sensibles, et pourrait-on dire, rapports tout objectifs.

Mais cette dialectique peut se comprendre de deux façons différentes. C'est du monde sensible qu'elle part, peut-on dire, pour s'élever par une marche progressive jusqu'aux idées ; et quand ensuite elle redescend de ces idées mêmes, comme on descend d'un principe à ses conséquences, c'est précisément au monde sensible qu'elle arrive, revenant au point d'où elle était partie. — Ou bien le monde sensible n'est pour l'esprit qu'un agent excitateur : à sa vue, l'esprit se met ~~alors~~ en mouvement mais pour sortir aussitôt de ce monde sensible, et s'élever jusqu'au monde des idées, lequel existe à part. Puis, quand il redescend de ce monde des idées il ne peut plus revenir au monde sensible lui-même car ce dernier se distingue essentiellement du monde des idées et ne s'en déduit pas, comme d'un principe une conséquence.

Dans ce dernier cas, ce n'est donc plus ~~que~~ le monde sensible que la dialectique se propose d'expliquer ni qu'elle explique réellement : c'est bien plutôt ce qui sert au monde sensible de modèle absolument ~~imparfait~~ inimitable. ~~parfait. Mais~~ Le monde sensible en lui-même ne peut être expliqué. Telles sont les deux manières d'entendre la dialectique : laquelle est la vraie ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de connaître la doctrine même de Platon et non plus seulement sa méthode. Et, de fait, les deux choses n'étant jamais | séparées chez un ancien, rien de plus artificiel que de (les) traiter de l'une sans | l'autre. Quelle était donc la doctrine de Platon en ce qui concerne ~~au point de vue de~~ l'immanence ou ~~de~~ la transcendance des idées ? Y avait-il pour Platon deux mondes ou bien un seul ? Platon était-il idéaliste ou dualiste ? — Si le monde des idées, dans son développement naturel, vient coïncider justement avec le monde des sens, alors il n'y a plus, en réalité, qu'un seul monde, celui des idées.

| complètement

| traiter de

Platon est idéaliste. — Au contraire, si le monde des idées et celui des sens se développent, pour ainsi dire, parallèlement, à part l'un de l'autre, tout en ayant plus ou moins de rapports entre eux; si les choses sensibles présentent un caractère propre, quelque chose enfin d'absolument impénétrable pour l'idée et que l'idée ne puisse absorber et s'assimiler, — alors Platon est dualiste. Or trois cas sont possibles: (ou bien l'on) ne trouve dans Platon qu'une doctrine idéaliste, ou bien on n'y trouve qu'une doctrine dualiste; ou bien enfin on y trouve les deux doctrines à la fois.

I

L'interprétation dualiste est la plus commune. Le monde des idées semble essentiellement distinct du monde des sens. Le monde des idées est transcendant. Les idées existent à part, en dehors des choses sensibles, en elles-mêmes et par elles-mêmes.
Ce sont les parfaits modèles des

le monde sensible n'est que la copie. Il y aurait ainsi deux mondes. Cette interprétation semble autorisée par beaucoup de dialogues. En général, toute la partie exotérique des œuvres de Platon, ses mythes, ses idées morales (doctrine de la chute, du mal, de la réminiscence) supposent la distinction de deux mondes hétérogènes ~~dont l'un est bien supérieur à l'autre~~. De là, déjà, doctrine de détachement, de renoncement, — mélancolie du Phédon, etc.

De plus cette interprétation semble autorisée par ~~[illegible]~~ certaines critiques d'Aristote, critiques qui s'adressent évidemment à une doctrine dualiste (Métaphysique. I, 9; XIII et XIV; — VII, 13; III, 2.) Entre autres choses Aristote montre que pour expliquer la ressemblance de l'homme sensible avec l'homme intelligible, il est nécessaire de supposer un troisième homme, qui soit cause

de cette ressemblance qui la réalise en façonnant l'homme sensible sur le modèle de l'homme intelligible. Cet exemple semble prouver que pour Platon le monde sensible et le monde intelligible étoient bien deux mondes distincts, presque sans rapports l'un avec l'autre. Mais contre cette transcendance des idées, contre ce dualisme on trouve dans Platon même de sérieuses objections. Dans le Philèbe et surtout dans le Parménide Platon se plait à montrer les difficultés de ce qu'on croit être son système. — Comment se peut-il que les idées soient présentes dans le devenir, dans la multiplicité des choses, sans perdre par là-même leur unité, leur immutabilité? Comment expliquer la participation des choses aux idées? — Dira-t-on que dans chacune des choses qui participent à l'idée, l'idée existe tout entière ou seulement en partie? (Philèbe p. 15). Mais ce serait supposer l'idée di-

soit en parties exactement semblables à l'idée, soit en parties seulement analogues ? — Veut-on fonder le système des idées sur la nécessité d'admettre pour expliquer la ressemblance des choses entre elles, un élément commun auquel les choses participent ? Mais alors, et pour la même raison, on est obligé d'admettre encore un élément commun, auquel les choses participent ? Mais alors, et pour la même raison, on est obligé d'admettre encore un élément commun, pour expliquer la ressemblance entre l'idée et tout ce qui participe d'elle, puis un quatrième élément commun, pour expliquer la ressemblance entre l'idée et tout ce qui participe d'elle, et ainsi de suite à l'infini (Parménide. p. 131.) C'est, au fond, la même objection que celle d'Aristote (le 3me homme) — Fait-on consister la participation des choses aux idées uniquement dans la ressemblance ? Mais la difficulté reste

la même : il ~~ne~~ faut ~~plus~~ toujours une cause pour expliquer l'existence de la copie et sa ressemblance avec le modèle (Parménide 132. D.) – Enfin soutient-on que les idées existent en elles-mêmes et par elles-mêmes, au lieu de n'exister que par rapport aux choses ; soutient-on que les choses n'ont aucune influence sur elles, qu'elles se suffisent à elles-mêmes qu'elles ne se modifient en aucune façon dans leurs rapports avec les choses ? – On s'explique alors d'une part les relations des idées entre elles, d'autre part les relations des choses entre elles, mais on ne s'explique plus les relations des choses avec les idées (Parménide. 133. B).

Il n'y a qu'un ~~seul~~ moyen d'échapper à ces difficultés : [c'est de] faire du non-être l'essence même des choses sensibles. On supprime ainsi l'un des deux termes du rapport, et l'on rend inutile ~~ainsi~~ le troisième terme, qu'Aristote croyait nécessaire. De plus l'idée de ~~[illegible]~~ n'est plus divisée par sa participation au multiple, si le multiple, au fond, n'est rien de

Enfin on peut admettre en même temps que l'idée existe par elle-même, et qu'elle est en rapport avec les phénomènes, car le phénomène, en tant qu'il est, est immanent à l'idée ; la participation du phénomène à l'idée n'est que l'être de l'idée en lui ; séparé de l'idée il n'est plus rien. Ainsi disparaissent toutes les difficultés : plus de troisième terme nécessaire ; plus de division de l'idée ; enfin plus de rapports de l'idée avec autre chose qu'elle-même. Quant aux mots copie et modèle, ce seraient de simples métaphores. Entre le monde des sens et celui des idées, il n'y a plus qu'une différence qualitative, et non plus une extériorité substantielle. Au fond c'est un seul et même être, qui dans l'idée apparaît pur et complet, incomplet et altéré dans le phénomène sensible. Le système de Platon serait donc l'immanence, et l'immanence des choses dans les idées, les choses n'ayant de réalité qu'en tant qu'elles sont dans les idées, et qu'elles sont les idées mêmes ; — Cousin réfute l'~~interprétation~~ dualiste.

260

Interprét. idéaliste

Cette seconde interprétation a, comme l'autre, ses autorités. Si l'ensemble des dialogues laisse l'impression d'une doctrine dualiste, — si la vie présente, la vie corporelle, semble une déchéance, comparée à la vie intellectuelle, ce n'est là pourrait-on dire qu'une forme exotérique du système platonicien. Mais son enseignement ésotérique nous est inconnu; peut-être apparaît-il dans certains dialogues, qui, comme le Parménide, ont une doctrine moniste, idéaliste. D'ailleurs Aristote lui-même semble croire que telle était bien la vraie doctrine de Platon. Les critiques, rapportées plus tard, et qui favorisaient l'interprétation dualiste, ne s'adressaient peut-être qu'au platonisme exotérique. Car on trouve d'autres passages (d'Aristote, comme) où la doctrine de Platon est plus entièrement idéaliste. Il s'agit de l'analogie et de la définition de la matière dans Platon. Métaphysique. I, 6. Aristote dit que pour Platon la réalité se compose de deux éléments (1° l'un, 2° le grand et le petit, c'est-à-dire ce qui comporte le plus

le moins ; il dit expressément que l'ἄπειρον est la matière non seulement des choses sensibles, mais encore des idées ; dans l'un et l'autre cas c'est le même ἄπειρον. En s'unissant à l'un, cet ἄπειρον produit les idées ou nombres intelligibles. — Dans la Physique (III. c. 4 p. 203. a.), ~~même~~ l'ἄπειρον ~~dans~~ des ~~les~~ choses sensibles est la même que celui des ~~dans~~ ~~les~~ idées. La conséquence est évidente ~~immédiate~~ : le monde sensible ne se distingue plus, au fond, du monde des idées ; le monde sensible, c'est encore le monde des idées, mais considéré au point de vue de l'ἄπειρον, qui, d'ailleurs, est lui-même dans les idées. Il n'y a donc qu'un seul et même monde : au point de vue de l'un, où tout se combine et s'harmonise, c'est le monde des idées ; au point de vue du plus grand et du plus petit, quand tout se divise, se désagrège et se diversifie, — c'est le monde des choses. Mais comme cet ἄπειρον du monde sensible est le même que celui du monde intelligible, les deux mondes se confondent en un seul.

T.C.

Telle est la doctrine que les disciples de Platon prirent pour point de départ. La distinction des idées et des choses se ramena pour eux à la distinction de l'un et de la dyade indéfinie au sein de l'idée elle-même ; — le Platonisme serait donc un système d'immanence entièrement idéaliste.

Mais on peut aussi contester cette interprétation. L'autorité d'Aristote ne suffit pas. Parfois il donne aux doctrines de ses devanciers un sens précis qu'elles n'avaient pas. Son génie analytique les renferme dans des formules trop exclusives (cf. Zeller. Vol. II. p. 633.) Or nous ne trouvons pas chez Platon cette identification complète de l'ἄπειρον des choses avec celui des idées. Platon se sert bien du même mot dans les deux cas ; mais on ne peut rien induire de là ; les anciens n'avaient pas toujours dans leur langage la précision philosophique et scientifique des modernes. Platon montre (voir Sophiste) que dans chaque idée il y a un non-être infini.

Mais ce non-être c'est tout simplement la différence de cette idée comparée à toutes les autres, c'est ce fait qu'une idée est ceci, non cela, et qu'étant ceci, elle n'est pas cela (omnis determinatio negatio). Ce non-être, d'ailleurs, n'est pas ~~[illegible]~~ irréductible. Si l'on considère la somme ou le total des idées, ce non-être disparaît. Le monde des idées, considéré dans son ensemble, ne contient plus de négation. C'est donc un vide qui peut être comblé. — Or le non-être inhérent aux choses sensibles paraît d'une toute autre nature. Platon considère la chose sensible comme rebelle à toute explication complète : il y a dans la chose sensible, une imperfection radicale, un je ne sais quoi que l'esprit ne pénétrera, ne pensera même jamais. —

L'existence sensible est une déchéance à l'égard de l'idée. Mais qui donc aurait pu forcer l'idée à déchoir ? Qui aurait pu la diviser ? / associer ensuite les idées suivant des rapports illogiques ? Ce n'est certainement pas de l'idée que peut venir cette chute de l'idée elle-même.

Est-ce possible ? voilà la question

/ qui aurait pu

Cette chute vient d'une puissance distincte de l'idée, et d'une puissance qui a une certaine réalité, puisqu'elle peut agir sur l'idée. Dira-t-on que cette puissance inférieure, qui est la matière, est encore une idée, l'idée du non-être, sous prétexte que c'est un élément générique commun à la multiplicité des ~~aux~~ choses sensibles et dont nous n'acquérons la connaissance que par abstraction ? Il faudrait, en effet, le dire, si l'on ne voyait dans l'idée que le général pur, si l'on identifiait l'idée avec le général. Mais alors la dignité de l'idée serait sans doute proportionnelle à son degré de généralité, de sorte que l'idée de l'ἄπειρον ou de la matière, serait la plus élevée comme étant la plus générale. Or, si l'ἄπειρον est une idée, c'est à coup sûr, la plus basse de toutes. Et ceci suffirait pour prouver que Platon n'a pas identifié l'idée avec le général : pour lui, l'idée est autre chose que le genre, car, à ce compte, l'ἄπειρον serait l'idée la plus haute de toutes, et c'est, au contraire, la forme la plus basse de l'être. Suivi les degrés, ...

dignité des idées ne s'expliquent pas simplement par leurs degrés de généralité. La déchéance de l'idée vient d'un autre principe que l'idée. D'où la nécessité d'un dualisme.

On le voit, les deux interprétations sont possibles. M. Zeller va plus loin : il les croit vraies toutes deux. Mais alors Platon serait en contradiction avec lui-même. M. Zeller en convient. D'une part, dit-il, Platon répète constamment que les idées seules possèdent l'être véritable, que seules elles sont objet de science, que le non-être, n'étant pas connaissable, n'est pas, et que tout ce que les choses ont de réalité leur vient des idées ; — d'autre part, il admet qu'il y a dans le monde sensible un élément rebelle à l'action du principe de détermination, irréductible à l'idée. — M. Zeller cherche la cause de cette contradiction. Il la trouve dans ~~cette~~ la conception de l'idée ~~en tant~~ ~~qu'~~ existant en elle-même, et se suffisant à elle-même, sans avoir besoin du phénomène pour se réaliser. Le phénomène est alors pour

l'idée une borne, une limite, qui altère son essence. Parti de l'immanence, Platon arrive à la transcendance en considérant les phénomènes. Tant qu'il ne s'occupe que des idées, il croit possible de construire avec elles tout un monde sans recourir pour cela aux phénomènes. Mais alors comment expliquer que le phénomène existe néanmoins? Cette existence a ~~pourtant~~ besoin d'explication. Or le phénomène n'est nullement nécessaire à l'idée: l'idée s'en passe fort bien et se suffit à elle-même. Le phénomène reste donc quelque chose d'étranger: et, selon Zeller, Aristote reconnaît cette contradiction de Platon: il cherche à l'éviter, ~~pour son compte~~, soit dans la manière dont il conçoit le platonisme, soit dans la manière dont il transforme le principe platonicien, (voyant dans l'idée ~~et~~ l'acte de la matière ~~et~~ la puissance.

Cette ~~troisième~~ interprétation de Zeller est étrange: il y aurait deux philosophies dans Platon et deux philosophies contradictoires. On a

peine à y croire. — Ou le problème est insoluble, ou il ne peut être résolu que par l'étude de deux questions : la théorie de la matière et la théorie de la participation dans Platon.

<u>La matière</u> : Platon ne l'appelle nulle part ὕλη : ce mot ne se trouve pas dans ses écrits. Il parle de la matière surtout dans le Philèbe 23. c, et, dans le Timée p. 48-52.

Dans le Philèbe, les choses sont considérées comme formées de quatre éléments, dont l'un, l'ἄπειρον est la matière.

Dans la République (V. c-22 p. 479. a.) le sensible est considéré comme intermédiaire entre l'οὐσία et τὸ μὴ εἶναι (479. c.)

Par elle-même, l'idée ne peut passer d'un contraire à l'autre ; elle ne le voudra jamais ; elle ne voudra jamais déchoir, et <u>devenir</u> à la manière des choses sensibles : Phédon, 102. E καὶ τὸ σμικρὸν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι, — οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαι. — Jamais une idée ne voudra se transformer

en son contraire : ce serait absurde : le principe de contradiction s'oppose à de pareils changements. — Or, le devenir, dans les choses sensibles, c'est précisément le passage d'un contraire à son contraire, c'est donc quelque chose d'absurde, c'est une violation du principe d'identité. — Sans doute Platon admet que les contraires naissent des contraires, mais seulement dans les choses sensibles ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι. — Phédon 103. B. Mais il n'en est pas de même des idées — ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. ib. Cependant les idées s'unissent parfois entre elles (Sophiste. 253, D.) : ne pouvant s'unir entre contraires, elles ne s'unissent donc qu'en tant qu'elles sont identiques, et par là même, suivant des rapports rationnels, intelligibles, en un mot conformément au principe de contradiction. Ainsi les ~~philosophes~~ sens nous montrent les contraires mêlés et confondus

les uns avec les autres, ce qui logiquement est absurde et ne peut venir de l'idée. Mais d'où cela vient-il ?

Timée 48, A. Les choses sont faites de deux éléments : le νοῦς et l'ἀνάγκη. Le νοῦς commande, l'ἀνάγκη se laisse persuader par le νοῦς, lui cède, est vaincue. — δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. 48. A. C'est de cette victoire pacifique du νοῦς sur l'ἀνάγκη que résulte le monde. L'ἀνάγκη, pour devenir le monde, n'a besoin que de recevoir une forme qui la détermine conformément aux lois de l'intelligence. Ces lois, l'ἀνάγκη par elle-même les ignore, elle est indéterminée, elle est le hasard (nous dirions aujourd'hui la spontanéité, la liberté). Elle est ce qui est en dehors et au dessous de la forme, c'est à dire le plus bas degré de l'être, suivant les anciens. C'est une cause errante πλανωμένη αἰτία (Tim. 48, A.) ; il nous faut la suivre partout où il lui plaira de nous conduire. Or cette ἀνάγκη est comme le réceptacle de tout devenir πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό. Timée 49. A δέχεται γὰρ

δεῖ τὰ πάντα – 50 B. Elle n'a aucune forme mais elle reçoit toutes les formes. Et Platon compare cette matière à une mère ; la forme qui s'impose à la matière est comme le père, et la nature, qui est entre les deux serait le fils καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ (Timée 50 D). Ainsi l'idée est le père, la matière est la mère, et le devenir est le fils. D'ailleurs la matière est ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον. 51, A. c'est à dire inférieure aux données des sens, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, participant de la façon la plus obscure au νοητόν, et de la façon la plus difficile à comprendre. On voit ici l'effort que fait Platon pour rattacher, quand même, cette matière à l'idée. Mais en vain ; la matière étant ce qu'il y a de plus irréductible à l'idée (Timée, 52, A, B, C). D'où trois espèces de choses : 1° εἶδος, l'idée qui est une ; 2° le monde sensible ; 3° τὸ τῆς χώρας, le lieu, l'espace

Quant à la κοινωνία, Platon n'en a pas parlé d'une manière précise : c'est un concept qui reste obscur. Le modèle et la copie ne peuvent être que des mots pris au figuré : car ils soulèveraient, sans cela, la question de la cause efficiente ; et il n'y a, dans Platon, que des causes formelles. Les idées ne sont pas seulement les modèles des choses, elles en sont l'essence même et l'être. Aussi la κοινωνία n'est qu'une métaphore, mal expliquée par Platon.

On peut donc conclure que Platon est dualiste. Il a fait, d'ailleurs, autant d'efforts que possible pour ramener au monisme ce dualisme dont il voulait triompher. Il l'a même ramené au monisme autant qu'il ~~a pu~~ se pouvait, mais non pas absolument. D'une part, l'idée ou ~~le~~ principe de détermination ; d'autre part, la matière ou puissance indéterminée, irrationnelle, par conséquent inférieure à l'idée, et comme telle, en subissant l'action, réelle néanmoins, et ~~comme~~ telle, agissant sur l'idée qu'elle ~~force~~ contraint à déchoir, à

se diversifier, à admettre en elle le multiple et le changeant ; ainsi donc, action du non-être sur l'être. Laissé à lui-même, l'être ne produirait jamais que des associations rationnelles, c'est à dire gouvernées par la loi d'identité ; mais le non-être produit ~~surtout~~ des associations absurdes, gouvernées par la loi des contraires : on voit un contraire se changer en son contraire. Or la dialectique est l'effort de l'esprit pour ramener le dualisme donné au monisme que réclame l'intelligence, c'est à dire pour ramener les associations absurdes à des associations rationnelles. ———

X

# XXe Leçon

Platon (fin)

Paul Thirion

# XX^e Leçon

## Platon (fin).

A l'exposé que ~~j'ai~~ nous avons donné des principales parties de la théorie de la connaissance dans Platon, ~~je veux joindre~~ nous joindrons quelques remarques ~~et indiquer quelques~~ sur certaines idées qui n'ont pas dans Platon l'importance qu'elles ont prise chez Aristote et chez les modernes.

En dehors des principes que Platon expose d'une façon scientifique et qui nous permettent de constituer sa théorie de la connaissance, on trouve çà et là des pensées qui ont une grande portée et qui devaient fournir à Aristote les éléments de ses propres théories. Ces idées nous n'avons pas le ~~temps~~ droit de les faire entrer dans la théorie platonicienne, de leur donner le rôle prépondérant qui semble leur convenir, mais nous devons en parler.

Les deux principes que nous appelons ~~présentés comme évidents par Platon sont~~ aujourd'hui ~~le~~ principe d'identité et de contradiction et ~~celui~~ principe de raison suffisante — ~~Les principes~~ sont pour ~~lui~~ Platon déjà des règles générales de la pensée, communes à tous les ~~êtres~~ esprits.

Le premier est énoncé par Platon en divers endroits sous une forme déjà très précise. En maint endroit nous voyons Platon réclamer l'accord de nos pensées entre elles, notamment dans un texte du Phédon (100, a) : « Je procède, y dit Socrate, ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι· Ἃ μὲν ἂν μοι

δόξῃ τούτῳ ξυμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ.

Platon dit également que des prédicats contradictoires ne peuvent appartenir en même temps à une seule et même chose. (République, IV, 436, b) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν, κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ οὐκ ἐθελήσει ἅμα

Phédon, 103 c « Nous sommes convenus ensemble, dit Socrate: Μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι.

Id. 102 c. Οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι (ἐθέλει), ἀλλ ἤτοι ἀπέρχεται ἢ καὶ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι.

Ainsi le principe de contradiction a été énoncé par Platon. ~~J~~ Nous devons insister | sur ce point, | ~~à~~ ~~ce~~ parce qu' il est très-clair que, sans s'en rendre compte, c'est à une application rigoureuse de ce principe qu' il devait sa théorie des idées.

Pour le principe de raison suffisante, ~~J~~ on ne le trouve pas formulé dans Platon au sens | métaphysique | que Leibnitz a donné à ce mot; mais ~~J~~ on trouve | chez lui | le principe logique de raison suffisante, que de toute chose on doit donner la raison et que toute assertion doit avoir un fondement. Il n'y a pas de science, dit Platon, là où nous ne sommes pas en mesure de rendre raison. (Timée, 51 d) Τὸ μὲν (Νοῦς) ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου.

Cet esprit pour rendre raison de toutes choses et ce principe de contradiction considéré comme la règle de toute explication rationnelle ~~sont~~ président évidemment | au système | platonicien. Mais Platon ne dit

nulle part ~~y voir~~ que ce soit les catégories [de la pensée.]
~~Nous ne dirons donc pas qu'elles aient été les idées directrices de son système.~~

Nous remarquerons en outre que tout ce que Platon dit des idées ne peut avoir trait aux lois de notre intelligence ~~et les représente~~ que d'une manière indirecte, par contre coup, par analogie ; ~~parce que~~ car les idées platoniciennes ne sont pas des actes de notre esprit. Ce sont des êtres indépendants de notre activité subjective, des êtres αὐτάρκεις que notre pensée contemple, qu'elle perçoit, mais qu'elle ne contribue pas à former. Ainsi la logique platonicienne est enveloppée dans la métaphysique.

Nous trouvons ~~encore~~ de plus quelques indications sur le jugement. Le jugement, selon Platon résulte de la combinaison (συμπλοκή) des idées. (Sophiste, 259 c) Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Dans le même dialogue (262, d) il est dit que de simples noms, comme λέων, ἵππος, ou de simples verbes (ῥήματα) comme βαδίζειν, τρέχειν, καθεύδειν, ne suffisent pas à constituer un discours. Pour en former un, il faut ces deux éléments. Il faut l'ὄνομα qui donne la substance et le ῥῆμα, qui donne l'agir ou le non agir. C'est de ces deux éléments que résulte le jugement. Tout jugement est une affirmation ou une négation. La pensée n'est autre chose qu'un discours intérieur de l'âme qui, s'étant interrogée, se répond affirmativement ou négativement : φάσκουσα ἢ οὐ φάσκουσα (Théétète, 189 c)

Quant au raisonnement, nous trouvons dans Platon des syllogismes très-bien construits. ~~Je citerai~~ Citons notamment le syllogisme à l'aide duquel Platon démontre l'immortalité

de l'âme. Toutefois nous ne trouvons rien dans ses ouvrages qui ressemble à la théorie du syllogisme. Ce qui y manque, selon Aristote, c'est la mineure que Platon sous-entend. Il n'éprouve pas le besoin de l'énoncer et de la démontrer pour elle même. Il n'y a donc pas l'idée nette ~~de mineur~~ du syllogisme. La méthode est déductive, mais plutôt immédiatement que médiatement. Nous ne trouvons pas d'indications théoriques sur la ~~méthode~~ mécanisme de la déduction.

(marginal: à la Division platonicienne pour être le Syllogisme,)

Voilà quelles sont les additions que nous devons faire à la dialectique proprement dite. Il nous reste maintenant à donner un résumé en insistant principalement sur l'essence de la dialectique.

~~Nous~~ Nous avons dit qu'on pouvait distinguer trois parties. ~~Nous~~ Nous les ~~avons~~ avons appelées: la logique considérée ~~comme~~ science, la psychologie de la théorie de la connaissance, puis enfin la logique considérée comme art.

La première partie ~~logique considérée comme science~~, c'est la recherche des conditions de la science, la seconde, celle des moyens dont l'homme dispose pour y arriver; la troisième, celle de la manière dont l'homme doit ~~se servir de~~ faire usage de ces moyens ~~dont il dispose pour y arriver~~ contraire.

1<sup></sup>re Partie: Qu'est-ce que la science? Ce n'est ni l'αἴσθησις, ni l'ἀληθὴς δόξα, ni l'ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. La science suppose une explication dernière, la détermination d'une dernière raison et c'est là une opération toute intellectuelle, propre à l'esprit, que ces différentes ~~opérations~~ facultés αἴσθησις etc, enchaînées qu'elles sont aux sens, ne peuvent fournir. La science a pour objet l'être, c'est à dire quelque chose qui ressemble à un tout, mais qui n'est pas un tout matériel, séparé, c'est un tout idéal qui est un et qui préexiste à ses parties, tandis que, dans l'ordre sensible, les parties préexistent au tout. C'est un élément pur des éléments contraires, simple, par conséquent et sans

mélange.

Cette pureté ne doit pas être considérée comme excluant tout non être logique. Il faut distinguer entre le non-être réel et le non être logique. Une idée, comme affirmation, implique un non être logique, [Savoir la négation de tout ce qui n'est pas elle ; uni & comme] mais ce non être logique ne doit pas être confondu avec le non être réel qui consiste à être privé d'une nature contraire. L'idée existe à part. Son non être est tout logique, tandis que le non être réel consiste à subir le ~~association~~ mélange avec une nature contraire. Enfin, l'être est immuable.

Voilà les principales indications que Platon nous donne sur les conditions de la science. La science se définit, en dernière analyse, surtout par son objet. C'est la grande différence qui sépare les anciens et les modernes. Kant a fait de la dualité du sujet et de l'objet la pierre angulaire de son système.

## 2° Psychologie de la théorie de la connaissance.

Quelles sont les facultés intellectuelles de l'homme? Quels sont les moyens dont il dispose pour acquérir la science?

L'âme humaine est analogue à l'âme du monde et, par suite, elle participe de l'idée, laquelle lui confère l'éternité. L'âme a donc eu une vie antérieure. Dans cette vie antérieure, rien ne nous empêche d'admettre qu'elle percevait les idées elle-même directement. Ainsi conçue, l'âme nous apparaît comme capable d'apprendre, tandis que l'opération qui consiste à apprendre est inintelligible quand on nie la vie antérieure. Apprendre, en effet, c'est chercher, trouver et reconnaître comme vraies certaines idées, notamment les idées suprasensibles. Or tout cela s'explique si l'âme a joui d'une vie antérieure. Les deux opérations qui sont la condition de la science dans cette hypothèse sont ἀνάμνησις et ἔρως. L'âme se rappelle peu à peu ce qu'elle a connu dans la vie antérieure et, par l'amour que lui inspirent ces objets supérieurs, elle se détache

de plus en plus du monde sensible et rentre de plus en plus dans le monde intelligible où elle a vécu précédemment.

Il y a quatre degrés dans la connaissance: l'εἰκασία (conjecture) qui est le caractère de l'αἴσθησις (sensation). C'est ce qu'on appelle l'opinion. C'est la connaissance vulgaire, propre aux esprits ordinaires et sans culture. En deuxième lieu vient la πίστις, qui est le caractère de l'ἀληθὴς δόξα. Ce deuxième degré de la connaissance implique un certain degré de culture et correspond à la rhétorique proprement dite. La rhétorique ne donne que des raisons appropriées au tour d'esprit, au goût, au caprice même des auditeurs. 3° la Διάνοια, ~~manière~~ marche discursive de la pensée qui va d'une idée à une autre, mais jamais ne saisit directement l'idée absolue; qui, étant donnée une hypothèse en déduit les conséquences, mais ne peut saisir l'être absolu par une perception immédiate. La Διάνοια produit l'ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου, mais sans que ce λόγος soit une explication dernière. Ce n'est pas le λόγος absolu, c'est une raison qui reste provisoire et relative. Ce mode de connaissance est propre aux mathématiques. Enfin, au sommet, se trouve le Νοῦς dont l'œuvre est l'ἐπιστήμη proprement dite, ~~qui se rencontre dans la~~ fruit de la dialectique.

3° La Dialectique. C'est l'emploi que doit faire l'homme de ses facultés pour arriver à la science. Les idées qui doivent ~~avoir~~ guider l'esprit humain dans la recherche scientifique sont avant tout les deux suivantes.

1° Les données des sens sont contradictoires. Elles sont des touts formés d'éléments contradictoires; ainsi une chose sensible peut être à la fois est plus grande et plus petite, ce qui est absurde.

2° L'intervention du Νοῦς est nécessaire pour lever cette contradiction: Cette intervention

| purs de

a pour objet de résoudre les données contradictoires ~~des~~ sens en un système de principes | ~~non~~ contradictoires ~~entre eux. Je pense que ce sont là les deux idées directrices.~~

Voici comme Platon entend la chose. Il est admissible qu'une chose sensible passe du plus grand au plus petit. Il ne l'est pas que le grand en soi devienne le petit en soi. Le monde, tel qu'il apparaît, ne peut être objet de science. Tel qu'il nous est donné, il est inexplicable, parce qu'il est absurde. Que faire? Les anciens qui supposaient qu'il n'y avait pas d'autre monde aboutirent ~~aboutissaient~~ au scepticisme, et ~~avaient~~ avec raison. ~~En pareil cas~~ l'esprit ne peut ~~n'a~~ que renoncer à expliquer ce ~~le~~ monde | en contradiction avec ses propres lois. Que faire? Abandonner à l'absurde ce monde qui nous est donné, mais ne pas le considérer comme le seul monde existant. Distinguer de ~~dans~~ ce monde absurde un autre monde conforme aux lois de la pensée. Le monde sensible, ce sera simplement τὸ δεχόμενον; le monde intelligible, ce sera le système harmonieux ~~ensemble~~ des êtres, des principes qui se mélangent d'une manière absurde dans le monde sensible.

| cela,

| qui est

Ainsi donc la dialectique a pour mission essentielle d'isoler l'idée, forme ou principe déterminant de la chose, du (δεχόμενον) puis, à l'aide de cette idée, de constituer un monde supra-sensible contenant, sans doute, le tout du monde sensible, mais présentant ses éléments sous leur forme propre et les associant suivant leurs rapports naturels, au lieu de leur faire violence.

Ainsi le monde sensible est considéré comme une simple réceptacle où viennent se brouiller les idées, où les idées sont assemblées et mélangées suivant des rapports illogiques. La dialectique débrouille ce chaos et assemble les idées suivant des rapports rationnels.

Le texte capital, en ce sens ~~ceci~~, serait le texte de Phédon où Platon distingue μορφή et εἶδος

232

103. B.

Des deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, les anciens n'ont connu que le premier et voilà pourquoi ils n'ont pas ~~créé~~ la science. Voulez-vous constituer la science? Renoncez à considérer ce monde comme le seul qui existe et travaillez à ~~constituer~~ un autre monde qui contienne tout ce qu'il y a de réel dans le premier et l'associe suivant la loi de identité ~~contradiction~~.

Comment la dialectique constitue-t-elle ce monde intelligible? Distinguons le point de départ, la marche et le terme. Le point de départ, ce sont les données des sens. Tout ce qu'il y a d'être dans le monde des sens vient du monde réel. Si vous n'en considérez que les éléments, tous deux ne font qu'un. La différence, c'est que, dans le premier, l'association des idées est irrationnelle.

Le dialecticien cherche les κοινά. Mais il ne les cherche pas suivant une méthode empirique d'abstraction pure et simple. L'abstraction ne lui suffit pas pour déterminer les κοινά qui prennent place dans le monde intelligible. En effet l'ἄπειρον qui est une propriété du monde sensible est un κοινόν, mais non une idée. Il est donc illégitime de dire avec Zeller que le κοινόν est adéquat à l'idée. comment s'expliquer alors ~~[illegible]~~ la suprématie attribuée à l'idée du bien. Est-ce que le bien est τὸ κοινότατον. Ce n'est pas évident de soi. La marche de Platon n'est pas une simple abstraction. Elle est dirigée par une règle qui fait de cette marche un procédé transcendant.

Cette règle, c'est l'idée de l'être pur, de l'être fini, qui est clair et non clair, simple et immuable. Ainsi donc deux critères: l'un logique et l'autre métaphysique. Par suite, une marche à la fois logique et transcendante, ces deux critères étant la généralité et la détermination.

Il est nécessaire d'admettre ces deux

constituer

construire

éléments pour s'expliquer la place que Platon donne à l'ἄπειρον, au bas de l'échelle des êtres, tandis que le bien est placé au sommet.

Le terme, c'est l'échelle ascendante et descendante des idées. C'est la constitution d'un ordre régressif et progressif établi entre les idées. Le premier ~~est~~ réalisé dans la définition, le deuxième dans la division. De plus cette double échelle part des idées et aboutit aux idées. Par conséquent le système ainsi constitué ~~est tout intellectuel~~. Le sensible ~~en est alors absolument éliminé~~. ~~[illegible]~~ a fourni le point de départ, mais la science une fois constituée, il est éliminé.

*(de la recherche philosophique,)*

*1er résultat. ordre regressif.* La définition est l'exposition, faite a priori, de l'essence des choses, c'est à dire de leur marque distinctive. La définition est gouvernée par le principe de l'exclusion d'un moyen terme entre l'affirmation et la négation. Elle n'est pas seulement inductive, elle est construite à l'aide du procédé dichotomique qui consiste à diviser chaque essence en affirmation et négation et à se demander si la chose en question correspond à l'affirmation ou à la négation. Platon pense obtenir de la sorte une définition exacte composée de termes parfaitement définis et applicables au seul défini.

2ème Résultat: C'est l'ordre progressif. Il va de l'un au multiple. C'est le passage méthodique et progressif de l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος aux essences les plus voisines du monde sensible, c'est à dire de l'infini, de l'indéterminé. La méthode qui préside à cette division, c'est la loi de l'union des semblables et de la séparation des contraires et la marche générale est dichotomique.

*(les plus voisines [illegible] savoir la Division.)*

Ainsi en résumé, l'idée générale de la dialectique c'est de réduire le monde sensible gouverné par la loi du devenir à un monde intelligible, gouverné par la loi de l'être, c'est à dire par la loi de la permanence du simple et de la réunion des semblables, ainsi que de la séparation des contraires.

Cette méthode constitue un progrès si l'on compare la doctrine de Platon aux doctrines

10/ 384

précédentes. Voici en quoi il consiste. Les philosophes antérieurs à Platon ne se sont pas aperçus que le monde sensible contenait des éléments inintelligibles. Les sophistes ~~le~~ qui s'en sont aperçus | qu'en faire un objet de science était chose irréalisable. Platon, lui, est un éléate et un mécaniste, | mais, en même temps, il a foi dans la puissance de nos facultés et il se propose de maintenir la possibilité de la science, tout en restant fidèle à ~~ses~~ ces principes. Que fait-il? Il substitue au monde ~~réel~~ sensible un monde intelligible où les lois mécanistes seront applicables. C'est un mécanisme métaphysique substitué au mécanisme physique. Le progrès consiste donc à maintenir la possibilité d'une science sans renoncer au mécanisme.

| en ont conclu

| & , à ce titre, admet ~~———~~ les conclusions des Sophistes,

Le système offre des difficultés. Par la théorie de la définition, la dialectique met le déterminé avant l'indéterminé. Par celle de la division, elle pose le général avant le particulier. Est-ce tout un de poser avant toute chose le déterminé ou le général? Rien n'est moins évident. Par la théorie de la définition, nous nous expliquons très-bien que l'ἄπειρον ne soit pas l'idée, mais non que le simple soit supérieur au complexe et l'idée à l'individu, car le complexe est plus déterminé que le simple. Par celle de la division nous nous expliquons que le simple soit supérieur au complexe, mais nous ne nous expliquons plus que l'ἄπειρον soit au bas de l'échelle. Entre ces deux critères, κοινόν et πέρας, il faut opter. Le platonisme les identifie, ce qui paraît impossible. Il semble au ~~premier~~ contraire que, plus une chose est déterminée, moins elle est générale. Aristote le dit et opta pour le πέρας. Il y vit exclusivement la marque de l'être et c'est dans l'individu qu'il plaça l'οὐσία.

XXIe leçon.

Les disciples immédiats de Platon.

Vy de la Ville

Timée 51, B idée du feu en soi
République X, 596, A , 597, C idée du lit de la table
Parménide 133, C, D idées du poil, de l'eau, de la boue de l'ordure
puis du beau du juste, du double, du grand etc.

Le Platonisme tel que l'expose Aristote n'est pas le même que celui des dialogues de Platon. Naturellement on doit s'en rapporter de préférence aux dialogues; mais il faut aussi tenir compte des textes d'Aristote, d'autant plus que les derniers dialogues de Platon s'en rapprochent beaucoup: Platon avait modifié ses idées; à la fin de sa vie, il était devenu plus pythagoricien. Or, précisément sa doctrine, telle que la présente Aristote est aussi plus imprégnée de Pythagorisme. Aristote nous dit d'ailleurs que les dernières leçons qu'il entendit de la bouche même de Platon ne ressemblaient plus aux dialogues. Ceci nous explique pourquoi les disciples immédiats de Platon ont plutôt été des Pythagoriciens que des Platoniciens proprement dits.

Platon avait d'abord admis qu'il n'y a rien au monde qui n'ait son idée. Partout où se trouve quelque chose de fixe, de stable il y a une idée: il y a des idées de tout ce qui peut servir à ramener à l'unité la multiplicité des sensations. C'est l'esprit en somme qui est la mesure des idées; il y a autant d'idées que l'exigent les lois de l'esprit ou les conditions de la pensée.

Mais plus tard, dit Aristote, Platon n'admit plus d'idées pour les produits de l'art humain, seules les choses de la nature eurent leurs idées. Ainsi ce ne furent plus les besoins de l'esprit, les conditions de la science qui déterminèrent les idées, mais bien plutôt la distinction du naturel et de l'artificiel: Platon lui-même opposait déjà la nature à l'homme et semblait la mettre au dessus de l'esprit, de la pensée.

Ses disciples le suivirent dans cette voie et

Metaphysique XII, 3, 1070, a, [illegible].

διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει

Metaphysique I, 9, 991 B 8

πολλὰ γίγνεται ἕτερα οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι (le contexte prouve que c'est Platon qui parle encore ici ; ce texte contredit évidemment celui de la République où il est question du lit en soi)

Ceci les noms que Aristote donne aux numbres intelligibles.

ἀριθμοὶ εἰδητικοί (Métaph XIII, 9, 1086, a, 5 – XIV, 2, 1088 b 34, c, 3 – 1090, b, 35)

ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν (XIII, 7, 1081, a 11 – c 8 – 1083 b, 3 – XIV, 3, 1090, b, 33

ἀριθμοὶ νοητοί.

πρῶτοι ἀριθμοί.

Métaph XIII, 6 – 8, 1083, a, 31

même ne tarderaient pas à le dépasser.

L'affaiblissement du sens métaphysique commençait.

Aristote, ayant déclaré qu'en beaucoup de choses, par exemple dans les produits de l'art, la forme ne peut exister indépendamment de son union avec la matière, et que si cette existence séparée est jamais possible pour la forme, ce n'est que dans les choses naturelles,

ajoute : c'est pourquoi Platon n'a pas eu tort d'admettre autant d'Idées qu'il y a de choses naturelles.

Le platonisme sous ses dernières formes ressemble plus aux doctrines antérieures ; il est moins métaphysique, moins idéaliste ; il se place à un point de vue plus physique et naturaliste.

Un deuxième caractère de ce platonisme est la prépondérance de l'esprit mathématique. Pour expliquer dans les idées la fusion de l'un et du multiple Platon compare les idées aux nombres, il les identifie même avec les nombres, en distinguant les nombres intelligibles et les nombres mathématiques.

Seulement

Aussi les essences métaphysiques et arithmétiques sont comme deux espèces d'un même genre, le genre des nombres.

Voici comment Aristote explique la différence entre les nombres intelligibles et les nombres mathématiques : ces derniers sont formés d'unités homogènes qui peuvent par conséquent être additionnées, comptées ensemble. Au contraire les nombres métaphysiques sont des éléments hétérogènes qui ne peuvent être additionnés les uns avec les autres. Ils ont entre eux des différences réelles, des différences spécifiques, en un mot ils diffèrent qualitativement. Au contraire les nombres arithmétiques

Metaph I, 6.
Physiq. 3, 4, 203 A.

ne diffèrent que par la grandeur ou quantité. De plus, et cette différence n'est pas moins importante, les nombres mathématiques ne font qu'un avec les choses. Platon les conçoit, comme Pythagore, immanents aux choses : il admet l'unité substantielle des nombres mathématiques et des choses. Quant aux nombres intelligibles, ils existent à part séparés des choses.

De ce point de vue, les idées ou nombres intelligibles peuvent être considérées comme formées de deux éléments (στοιχεῖα) : l'un, et l'infini (ἄπειρον) cet infini c'est le grand et le petit ; ou la dyade indéfinie δυὰς ἀόριστος, c'est à dire ce qui est indéfiniment plus grand ou plus petit, ce qui n'arrive jamais à être le grand ou le petit, mais participe sans cesse de l'un et de l'autre et oscille indéfiniment entre les deux contraires : en un mot, c'est le devenir.

D'après cette conception, l'un est identique au bien ou à l'idée suprême, la dyade indéfinie est identique à la matière ou à l'essence du sensible. Des nombres combinés avec le grand et le petit, se forment les grandeurs étendues. La ligne se forme du nombre deux, la surface du nombre trois, le solide du nombre quatre. De même que les grandeurs mathématiques dérivent des nombres mathématiques, de même des nombres intelligibles dérive aussi ce qu'on pourrait appeler les grandeurs idéales. On le voit, le platonisme revenait au pythagorisme. Le sens métaphysique le cédait à l'esprit mathématique.

Les premiers disciples de Platon se proposèrent de conserver sans altération la doctrine du maître. Mais ils manquèrent de génie, et même, semble-t-il,

Arist. Anal. Post II, 13, 97, a, 6.

οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι τὸ ἀδύνατόν φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον. Ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι. Οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου—

d'intelligence pour la comprendre entière. Ils la prirent sous sa forme la moins parfaite, celle des dernières années de Platon. Ils furent moins des métaphysiciens que des naturalistes et des mathématiciens, mais sans faire avancer pour cela ni les sciences mathématiques, ni les sciences naturelles. Leur philosophie fut très formaliste. Speusippe, Xenocrate, Polémon, Crantor, ne furent guère que rejoindre les Pythagoriciens. Aristote semble donc excusable d'avoir presque réduit le Platonisme tout entier à un pur formalisme. C'est bien ainsi que les disciples mêmes de Platon comprenaient la doctrine du maître. Et ne fût-ce que pour apprécier la valeur des témoignages d'Aristote sur le Platonisme, il est nécessaire de savoir ce que cette doctrine était devenue de son temps.

V A Lachelier

V Mi...

Speusippe d'Athènes mourut en 337. Il était neveu de Platon. Plus que Platon, semble-t-il, Speusippe s'occupa des sciences expérimentales : il voulait leur faire une place dans sa philosophie. A sa tendance naturaliste se rattache peut-être cette opinion que, pour définir une chose qu'on conçoit, il faudrait tout savoir. En effet, pour savoir ce qu'est une chose, il faut savoir en quoi (rapport) cette chose se distingue de toutes les autres : or c'est précisément ce qu'on ne peut savoir sans connaître en même temps ~~d'abord~~ toutes ces autres choses.

Aristote repoussa l'opinion de Speusippe, en distinguant les différences essentielles des différences accessoires.

Le principe de Speusippe pourrait avoir des conséquences importantes, mais il ne sait pas les déduire. Il aimait mieux acquérir le plus possible de connaissances sur la

Sextus Empiricus Adv. Math. VII, 145

Σπεύσιππος δὲ ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν αἰσθητά, τὰ δὲ νοητὰ τῶν μὲν νοητῶν κριτήριον ἔλεξεν εἶναι τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον, τῶν δὲ αἰσθητῶν τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν. Ἐπιστημονικὴν δὲ αἴσθησιν ὑπείληφε καθεστάναι τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας, ἐκ λογισμοῦ περιγιγνομένην· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.

Arist. Metaph. XII, 7, 1072, b, 30

ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων οὐκ ὀρθῶς οἴονται

réalité ; il étudiait les animaux, les plantes et tendait à cette science universelle, surtout science d'observation et d'expérience qui distingue si fort Aristote de Platon. Cette tendance devait l'amener à tenir grand compte du phénomène. Platon n'admettait à vrai dire ~~que les~~ deux modes de connaissance, ~~et les~~ et les opposait constamment l'un à l'autre : la raison et les sens. La raison seule est capable d'atteindre le vrai ; les données des sens ne sont qu'une ἐπίβασις d'où elle s'élance pour l'atteindre. Mais Speusippe distingue du νοῦς et de l'αἴσθησις pure et simple un mode de connaissance intermédiaire qu'il appelle ἐπιστημονικὴ αἴσθησιν : la sensation ou perception scientifique. C'est tout simplement l'αἴσθησις instruite par le νοῦς ou λόγος. Voici comment Speusippe explique cette éducation de l'αἴσθησις. L'art avec lequel un joueur de lyre se sert de ses doigts ne lui est pas inné ; c'est un art acquis après ~~bien des travaux~~ beaucoup d'exercice à force d'attention, par l'intervention de la pensée. De même l'ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, c'est l'αἴσθησις perfectionnée par le νοῦς et ayant acquis ~~[illegible]~~ l'habitude de distinguer le vrai et le faux.

De plus Speusippe n'admet pas l'identification de l'un avec le bien et la raison divine ; le plus grand effort métaphysique et après tout [illegible] de Platon, Speusippe ne le comprend pas. Le bien, pour lui ne saurait se trouver au commencement des choses. Il ne se trouve qu'à la fin comme but comme terme, et l'un, c'est à dire le simple ne se trouve au contraire qu'au commencement des choses. Donc, on ne peut identifier l'Un qui est toujours au commencement avec le Bien qui est toujours à la fin. Dans les plantes et les animaux, dit-il, les commencements sont les causes du développement futur tandis que le beau le parfait, c'est à dire la forme achevée et définitive ne se trouve que dans les résultats

de ces commencements. Cette argumentation de Speusippe montre bien la perte du sens métaphysique. Dans les plantes et les animaux ce qui se présente d'abord c'est l'imparfait. Le parfait ne vient qu'ensuite, ~~après~~ ~~et~~ au terme du développement. Donc, dit Speusippe, c'est une absurdité de dire que le parfait se trouve au commencement. ~~Comme l'un avec l'être~~ Ainsi la causalité est identifiée par Speusippe avec la succession dans le temps : le premier dans le temps est aussi la cause véritable ~~primitive~~. Le dernier dans le temps est en même temps l'effet. C'est un abandon complet de la théorie de la cause formelle, laquelle n'identifie pas ainsi l'ordre réel des choses avec leur ordre apparent. Speusippe renonce aux causes formelles et leur substitue les causes physiques.

L. Renan

D'ailleurs, l'un ne peut coïncider avec le bien, car alors le mal coïnciderait avec le multiple, par suite le bien et le mal, au même titre que le multiple et l'un, seraient les principes des choses. Le mal serait un principe : on voit ici l'altération du platonisme. Jamais Platon n'avait ainsi mis le multiple sur la même ligne que l'un. On voit en même temps prédominer la tendance mathématique et naturaliste : Speusippe apparaît comme un Pythagoricien encore plus ~~que~~ tôt comme un Platonicien. Cependant selon lui tout dérive encore des nombres, et c'est ce qui le rattache à Platon : tout en niant la distinction des nombres intelligibles et des nombres mathématiques, il considère néanmoins les nombres comme existant à part, séparés des choses. C'était ce que Platon affirmait des nombres intellectuels, ce qu'il niait des arithmétiques que Speusippe transportait à ceux-ci. Speusippe invoque l'argument même de Platon : la science ne serait pas possible s'il n'existait pas des essences supérieures au monde sensible. Enfin Speusippe distingue le premier un des autres contenus dans les nombres et revient ainsi à la distinction platonicienne des nombres

Sextus Empiricus Adv. Math VII, 147

τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν

from the criteria (ἐπιστημονικὸς λόγος) βέβαιόν τε καὶ ἀληθές

(αἴσθησις) ἀληθές μὲν οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου

(τὸ σύνθετον) κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς

τῆς γὰρ δόξης τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι τὴν δὲ ψευδῆ.

intelligibles et des nombres mathématiques

Xénocrate de Chalcédoine, mort en 314, dirigea l'école de Platon plus longtemps que Speusippe. Il fut le principal représentant de l'ancienne Académie. Il reste de lui peu de chose.

Le premier, il distingue expressément les trois parties de la philosophie : logique, ou dialectique, physique, éthique (morale). La logique renfermait vraisemblablement une théorie de la connaissance, s'il faut en croire les titres περὶ σοφίας, περὶ ἐπιστήμης, περὶ ψεύδους.

D. Xénocrate

Il semble avoir vu surtout le côté formel de la science. Cependant il écrivit aussi περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν, περὶ τοῦ ἀορίστου, περὶ τοῦ ὄντος, περὶ τοῦ ἑνός. Ceci suppose des recherches sur les principes des choses. Mais la doctrine de Xénocrate se présente plutôt sous une forme ~~mat~~ concrète et mythique. Il distingue trois espèces d'objets ou d'essences :

αἰσθητὴ οὐσία
νοητὴ οὐσία
σύνθετος καὶ δοξαστὴ οὐσία

L'essence sensible se trouve en deçà du ciel ; la νοητὴ se compose de tout ce qui est au delà du ciel, πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, quant à l'essence objet d'opinion, elle se trouve dans le ciel même ; elle est vue par la sensation, mais connue par l'astronomie ὁρατὴ μὲν γὰρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ διὰ ἀστρολογίας. En tant qu'objet de sensation elle est visible, en tant qu'objet de science elle est intelligible. A chacun de ces modes d'existence correspond un mode particulier de connaissance avec son critère qui a une valeur différente.

Enfin, parmi les trois Parques, Atropos présidait au monde intelligible, Clotho au monde sensible, Lachesis au monde de la δόξα.

Sous cette forme mythique, on reconnaît là, d'abord ~~d'abord~~ les ~~choses~~ Idées ~~divines~~ de Platon, puis le ~~ciel~~ domaine des lois mathématiques, enfin en deçà ~~du ciel~~ de ce domaine, le monde de la génération et de la corruption. Les choses sensibles, les essences mathématiques, les choses intelligibles, ~~c'est à dire~~ ce sont : 1° le changement pur et simple, signe d'imperfection, ~~puis~~ 2° l'immutabilité dans le changement (le monde des astres s'approchant ainsi déjà de la perfection) 3° l'immutabilité sous le changement, c'est à dire la perfection même.

On retrouve là l'idéal des anciens : la perfection pour eux réside dans l'ordre immuable absolu. Aussi le ciel avec ses mouvements réglés, toujours les mêmes était pour eux un symbole de perfection, une des formes les plus élevées de l'être. Pour nous au contraire le ciel avec ses ~~formes~~ propriétés toutes géométriques, n'est qu'une forme inférieure de l'être au dessous du monde organisé, même du monde physico-chimique, à plus forte raison au dessous du monde de la pensée et de la liberté. C'est que pour les modernes, la perfection réside dans l'initiative individuelle dans l'originalité que manifeste la volonté libre. Notre idéal est au dessus de l'ordre et de la loi. Même Aristote ne connaît ~~la~~ à aucun degré la valeur de la personnalité.

Son ἐνέργεια divine ne participe pas à la δύναμις, c'est quelque chose de mort, sans activité ~~propre~~ libre.

Xénocrate admettait donc trois modes de connaissance la pensée pure, la sensation pure, et l'opinion mélange de l'une et de l'autre. Or chacun de ces trois modes de connaissance a sa valeur propre, chacun participe dans une certaine mesure à la vérité.

Xénocrate ne distingue donc pas radicalement le sensible et l'intelligible ; le physique et le métaphysique se rapprochant dans sa théorie. Le dualisme si radical dans Platon, entre l'esprit et la matière tend à disparaître. On rabaisse l'esprit, on élève la matière, c'est ce que feront surtout les Epicuriens et les stoïciens. [Xénocrate ramène tout à deux catégories l'absolu et le relatif. Enfin il considère comme immortelle, même la partie irraisonnable de l'âme, ce qui s'accorde bien avec la valeur qu'il attribue aux sens et à l'expérience.

Philippe d'Oponte

L'Epinomis n'est pas l'oeuvre de Platon, mais elle est certainement celle d'un platonicien. La question qui s'y traite est celle ci : en quoi consiste la science qui mérite le nom de sagesse. Elle ne consiste, ni dans les arts manuels qui satisfont aux besoins de la nature, ni dans les arts d'imitation qui ont pour objet l'agrément et non plus l'utilité ; ni dans les arts qui reposent sur la pratique, la routine [légère] et non sur la connaissance scientifique des choses [enfin ni même] dans la simple érudition ou dans la ~~pénétration~~ sagacité de l'esprit. La condition indispensable de la vraie science, c'est la connaissance du nombre et de tout ce qui s'y rapporte. Celui qui ne connaît pas le nombre pourra posséder bien des vertus ; mais la plus grande, la sagesse lui manquera.

Platon dernier [illegible] pythagoricien

Pour connaître les nombres et leurs propriétés, il faut recourir à la dialectique dont la partie la plus élevée est l'astronomie, qui s'occupe en effet de ce qu'il y a de plus beau, de plus divin dans les choses visibles.

Polémon d'Athènes, perdit même le sens scientifique. (morale) Se rapprochant des cyniques il mit l'Ethique, la pratique au dessus de la science ~~même~~. C'est, disait-il, par des actions qu'on doit s'exercer et non par des théories dialectiques.

Crantor considérait l'âme comme formée des éléments de toutes choses, parce que, disait-il, c'est à cette condition seule qu'elle est capable de connaître toutes choses. Il admettait quatre éléments : le sensible, l'intelligible, le même et l'autre.

Telles sont les doctrines issues immédiatement de Platon. Le sens métaphysique a diminué. Il est remplacé par des tendances mathématiques et naturalistes : ~~mais elles donnent quelques indications sur la méthode à suivre, plutôt qu'elles ne font avancer les~~ encore ces doctrines ne font-elles faire que peu de progrès aux sciences mathématiques et physiques elles-mêmes. Puis le sens scientifique s'affaiblit à son tour ~~lui-même~~ ; il est remplacé par le sens pratique qui sera bientôt le caractère dominant des philosophies Epicuriennes et ~~des~~ stoïciennes. Manuel gl. philos. - d'Aristote

---

# Leçon XXII.

## Aristote.
## Réfutation du Platonisme.

Ch. Adam

que il

# Leçon XXII.

## Aristote.

## Réfutation du Platonisme.

Platon devait beaucoup à ses devanciers. Son système n'est pas quelque chose d'isolé, d'indépendant du passé. On y retrouve, au contraire, tous les principes des philosophes antérieurs. Seulement Platon sut profiter de l'expérience acquise : il ne s'obstina pas à renouveler des tentatives qui n'avaient pas abouti ; abandonnant les anciennes voies qui ne menaient à rien, il en prit une nouvelle, la seule, croyait-il, qu'il restât à prendre. Ainsi son système se démontre plutôt négativement que positivement : c'est la seule façon qui reste d'envisager les choses ; toutes les autres n'ont rien donné de bon.

Platon admit la définition de l'être, donnée par les Eléates : l'un, l'immuable, exempt de toute multiplicité, de tout changement. Mais en même temps il reconnaissait avec Démocrite (et Héraclite) la multiplicité des choses. Or si d'une part, la nature de l'être est l'unité, l'immutabilité, et que, d'autre part, il y ait plusieurs êtres, il faut que chaque substance possède l'unité, l'immutabilité ; il faut que ces différents êtres soient, pour ainsi dire, impénétrables les uns aux autres, ne puissent se mélanger, se combiner, mais n'aient entre eux que des rapports de juxtaposition. Ainsi Platon est encore mécaniste (bien qu'en un sens métaphysique). De plus il admettait avec Héraclite la réalité du devenir, caractérisé par la multiplicité, le changement.

Tels sont les trois postulats de Platon ; les principes des Eléates, de Démocrite et d'Héraclite. Il accordait volontiers aux sophistes que toute science est impossible, si c'est dans le monde sensible qu'on en cherche l'objet : l'être, objet propre de la science, ne peut en effet se trouver dans le monde du devenir. Mais Platon ne s'arrête pas pour cela au scepticisme. Il reconnaît seulement que les principes d'où partent les sophistes, y mènent tout droit. Pour lui, il va choisir un autre point de départ. Ainsi, plus tard, Kant, après avoir vu qu'on n'arrivait à rien en supposant que l'esprit, comme il disait, gravite autour des choses, laissa cette hypothèse, pour se demander ce qui arriverait dans l'hypothèse contraire. De même, Platon fit une autre

(et Héraclite)

la nature de

encore

bien qu'en un sens métaphysique.

l'objet

pothèse que ses devanciers : qu'arriverait-il, si l'on admettait que le monde sensible n'est pas le seul monde réel, mais qu'au-dessus il existe un monde intelligible ? Qu'arriverait-il, si l'on assignait pour objet à la science ce monde intelligible et non plus le monde sensible ? La science serait-elle encore impossible ? Non dit Platon, qui croit pouvoir ainsi, sans rien sacrifier de ses trois postulats, constituer une science véritable. En effet ce qui rendait jusqu'ici la science impossible, c'est qu'on lui donnait pour objet le monde sensible ~~or la science est~~ lequel est essentiellement illogique, tout rempli de contradictions et d'absurdités. Or la science veut avant tout ~~de la~~ l'harmonie logique et précisément elle la trouve dans le monde intelligible, qui se compose d'idées bien séparées les unes des autres ~~et~~ n'ayant jamais entre elles que des rapports ~~[illegible]~~ rationnels et que l'on peut comprendre. Le monde sensible est en réalité, le monde de la nécessité, de l'ἀνάγκη, qui lutte avec l'intelligence, et ~~force~~ contraint les idées ~~à des assemblages [illegible] absurdes~~ à des unions illégitimes, parce qu'elles sont illogiques. Mais l'ἀνάγκη ne pénètre pas dans le monde intelligible et les idées ne s'y unissent que suivant leurs rapports naturels. — Tel est le système de Platon. Il a conservé les postulats de ses devanciers, il a posé le problème comme eux ; enfin leurs solutions, manifestement mauvaises, lui donnèrent l'idée d'en chercher une meilleure, qu'il crut trouver.

Aristote apprit encore plus des philosophes qui le précédèrent. Il sut tirer parti de leurs doctrines, (Mét. I, 8) admit la critique qu'en avait faite Platon, et étudia surtout le système de ce dernier. On a longtemps opposé ~~[illegible]~~ l'un à l'autre Aristote et Platon ; on en faisait comme les deux pôles de la pensée humaine. Cette vue était plus ou moins juste. La vérité, comme Hegel le montra, était qu'Aristote fut | opposé à Platon, mais que sa propre doctrine résulta en partie de cette opposition. Rarement il approuve son maître. Mais l'insistance même qu'il mit à combattre la théorie des idées montre que sa pensée en était obsédée, et que, par conséquent, cette théorie dut influer beaucoup sur son système à lui.

| sans doute

L'argumentation d'Aristote contre les Idées de Platon, se trouve un peu partout dans les ouvrages mais surtout Méta. I, 9, — XIII — XIV. [illegible] très nettement [illegible] de cette théorie [illegible]

en tant qu'un & stable,

dit-il, sur deux principes : 1° Platon admet avec Héraclite que le monde sensible est dans un changement perpétuel ; 2° il admet avec Socrate que le général seul peut être objet de science. Donc le monde sensible, comme tel, c.à.d. toujours changeant, toujours indéterminé, ne peut pas être objet de science. Aristote admet, ~~d'ailleurs~~ tout cela, comme Platon. Met. XIII, 9. 1086, B, 5 : ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. — XIII, 10, 1086, B, 33 : ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. — III, 6 : καθόλου αἱ ἐπιστῆμαι πάντων. — III, 4, 999, B, 26 : τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων ; — Et Aristote en conclut fort bien : Met., VII, 15, 1039, B, 27 : τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. (elle admet l'être et le non-être)

Comme Platon, Aristote admet donc qu'il ne peut y avoir de science que du suprasensible ; les choses sensibles supposent, en tant que changeantes une cause immuable, en tant que multiples une cause une (Met. III, 4, 999, B). Mais Platon a conçu ce monde suprasensible comme existant à côté, en dehors du monde sensible. Il se représente les idées, ou les essences que considère la science, comme des substances réelles, οὐσίαι. Enfin non content de séparer le monde des idées du monde des sens, il sépare ~~les~~ encore les idées les unes des autres. Voilà ce qu'Aristote n'admet pas. Il admet bien les deux principes platoniciens et leur conséquence immédiate, mais sans se croire obligé pour cela de supposer tout ce que suppose ~~encore~~ ensuite Platon. Il pose le problème dans les mêmes termes que lui, mais rejette sa solution, et en cherche une autre.

Ce qu'il reproche au platonisme peut se ramener à trois chefs principaux. 1° La théorie des Idées n'est pas fondée, elle repose sur des arguments peu solides ; — 2° prise en elle-même, elle est insoutenable, elle renferme des éléments qui la détruisent ; — 3° elle est stérile, et ne donne pas ce qu'on attendait d'elle. — Ainsi cette théorie, soit ~~en elle-m~~ dans ses principes, soit en elle-même, soit dans ses conséquences, est radicalement insuffisante

312

I. – Elle n'est pas fondée. ~~En effet~~, ce qu'on veut atteindre à l'aide des idées, peut aussi bien être atteint sans elles. En effet leur contenu est exactement le même que celui des choses. Dans l'idée de l'homme en soi, par ex., ~~que~~ y a-t-il autre chose que dans l'homme réel? Nullement. Entre l'homme réel et l'homme en soi, la différence est toute verbale (Met. I, 9; – III, 2, 997, B, §). – Aristote ne voit dans les idées que de simples duplicata des choses sensibles.

II. – Pris en lui-même, le système ne se soutient pas davantage. D'abord, dit Aristote, la substance ne peut jamais être séparée de la chose dont elle est la substance. Met. I, 9, 991, B, 1: δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. – La raison en est que, pour Arist., οὐσία c'est le concept général. Sans doute l'idée de Platon est bien aussi le général, mais elle est autre chose encore. Or Arist. distingue ce que Platon avait laissé dans le vague. Il distingue nettement le général et l'être ou la cause. Il distingue l'οὐσία réelle, c.à.d. l'individu, de l'οὐσία ~~de Platon~~ logique, c.à.d. le général pur. Or le général pur ne peut être considéré comme existant à part, d'une existence réelle. En lui-même il n'a rien de réel, il est tout logique, ou plutôt il ne fait qu'un avec les sujets dont il est le prédicat. Arist. considère, en effet, le général, comme l'attribut d'une proposition; et les choses sont pour lui des sujets. ~~Or~~ Le général rentre donc dans les sujets, ~~et~~ il est ~~compris~~ contenu dans leur compréhension ~~extension~~, et ne peut exister à part, en dehors d'eux.

Admettons cependant que la substance existe à part. – Il résulte alors de la nature même ~~même~~ de la science, qu'il y a des idées de toutes les choses dont il y a science, par conséquent des idées non seulement des choses naturelles, mais encore de tous les produits de l'art humain, ce qu'Aristote déclare impossible.

Il résulte aussi de ~~la raison~~ l'argument tiré de l'ἓν ἐπὶ πᾶσιν (nécessité d'admettre une unité qui coordonne la multiplicité des choses) ~~il résulte~~ qu'il y a des idées même pour les négations, c.à.d. le non-être, ce qui est absurde.

Il résulte encore des raisons tirées de la possibilité de penser les choses (nécessité de les ranger sous des concepts généraux, pour satisfaire aux conditions de la pensée), ~~il résulte~~ qu'il y a des idées même des choses passées, puisqu'on pense aussi les choses passées, — même des relations (τὰ πρός τι), puisqu'on pense aussi les relations. D'ailleurs les relations sont bien des unités sous lesquelles nous rangeons la multiplicité des choses. ~~Tou~~ ~~On a~~ Pourtant on ne peut concevoir les relations comme des substances, des êtres.

On peut se demander ensuite (Met. Z, 9) s'il y a moins d'idées que de choses, ou bien ~~autant~~ autant d'idées que de choses. En réalité, il y a pour chaque chose plusieurs idées; car chaque sujet peut être subsumé sous plusieurs prédicats. Mais alors la théorie des idées qui devait ~~être une~~ tout simplifier, ne fait, au contraire, que compliquer tout. — De plus, les caractères généraux qui réunis forment un concept, une idée, devraient eux-mêmes être des idées, des substances séparées. Dès lors une idée est composée de plusieurs idées, une substance, de plusieurs substances (Met. VII, 13, 1039, A, 3), et même de substances ~~qui~~ contraires. Mais si l'idée est substance, elle ne peut être en même temps concept général, prédicat; car ~~l'id une~~ l'idée n'est pas l'unité du multiple, mais un être séparé des autres êtres, au point que le mot est, placé entre une idée ~~et~~ et une autre, n'est pas légitime.

D'ailleurs, n'est-ce pas une contradiction de dire que les idées sont l'être même des choses, et que, cependant, elles sont incorporelles. ~~Si~~ Si l'on admet la réalité de la matière, ~~il~~ les idées ne peuvent être ~~l'et~~ l'essence même des choses qu'en étant aussi ~~de la mat~~ matérielles. Si la matière existe, on est obligé de placer son essence dans ~~le~~ des idées de même nature qu'elle.

Enfin la participation (μέθεξις) implique un troisième terme qui soit la cause efficiente de cette participation, ~~ou~~ — ou qui du moins soit commun à l'idée et aux choses, pour expliquer

leur ressemblance et leurs rapports, — et ainsi de suite à l'infini.

III. — Enfin la théorie des idées n'atteint pas son but, qui est ~~pas~~ de rendre raison du monde tel qu'il se présente, du monde des phénomènes. En effet, les idées étant hors des choses, et non dans les choses, ne peuvent constituer leur essence ni même contribuer à leur existence. Les idées ne servent de rien / du monde sensible. (Met., I, 9). D'ailleurs on ne voit pas bien le rapport de ces idées et des choses. Platon se sert des mots παραδείγματα, μέθεξις : mais ce ne sont là que des mots, vides de sens, de pures métaphores. — Puis, la théorie des idées ne ~~d~~ donne pas de cause motrice, sans laquelle, pourtant, pas de devenir, ni d'explication physique. — De plus, la théorie de Platon, pas plus que celle d'Empédocle, ne donne une cause finale. Aristote ne voit pas de finalité véritable vraie dans les idées. C'est qu'Arist. qui le premier distingua nettement les différentes sortes de cause, fait ici comme si la distinction avait été ~~de tout~~ connue de tout temps et employée par ses devanciers. ~~#~~ Mais ceux-ci n'avaient pas la précision de sa pensée et de son langage, et pouvaient fort bien songer à la cause finale sans la désigner aussi nettement que lui. # Platon considère, à la vérité, l'idée comme quelque chose de bon, mais non comme la chose en vue de laquelle ce qui existe et ce qui se fait, existe et devient. ~~L'ἀγ~~ Le Bien, l'ἀγαθόν tantôt est une cause, tantôt ne l'est pas. La ~~réalité~~ causalité n'est pas essentielle à l'ἀγαθόν, mais lui survient, comme par surcroît. P. Aristote l'idée platonicienne est simplement une cause formelle, non une cause efficiente ou finale. Ce n'est pas une cause physique ni métaphysique, mais seulement une cause toute logique. L'idée ne sert donc pas à expliquer la production des choses, elle ne peut pas les engendrer. Elle ne peut même pas expliquer la connaissance que nous en avons. Comme l'idée est en dehors des choses, connaître l'idée, ce n'est pas connaître les choses. L'idée nous donne ainsi ce que nous ne demandons pas et ne nous donne pas ce que nous demandons (Met. [illegible]) — [illegible] comment connaître

[margin: Gaultier] [margin: / à l'explication] [margin: (v. p. Aristote)] [margin: [illegible]]

les idées elles-mêmes? D'où nous vient cette connaissance? ~~par~~ De la réminiscence? Mais la réminiscence n'est qu'un mythe, qui n'explique rien. De l'innéité? Mais l'innéité
993 a. 1. est contraire aux faits (Met. I, 9, 992, B,). Arist., en effet, considère la science et la conscience comme solidaires l'une de l'autre. Il ne conçoit pas l'une sans l'autre. Comment ~~avoir~~ une connaissance dont on n'~~aurait~~ a pas conscience? καὶ εἰ τυγχάνει σύμφυτος οὖσα θαυμαστὸν πῶς λανθάνουσιν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν. D'ailleurs, les premiers principes ne sont pas innés; car nous avons bien des idées que nous n'y rattachons pas; or ~~si~~ s'ils étaient innés, nous les appliquerions en tout et partout.

admettre qu'on possède

La théorie des Idées, modifiée dans le sens pythagoricien, ne présente pas moins de difficultés. Quand on ramène les idées aux nombres, et qu'entre ces nombres intelligibles et les choses, on place les essences mathématiques, d'abord on ne sait quelle est la cause des nombres, ce qui les produit. Puis on ne sait comment appliquer les nombres aux choses: les déterminations des choses sont qualitatives, celles des nombres, quantitatives; or les qualités ne s'additionnent pas; une idée et une idée ne font pas une troisième idée, comme un nombre et un autre nombre, additionnés, en font un troisième; les nombres intelligibles, en tant que nombres, ne comportent pas les différences qualitatives nécessaires pour expliquer les choses.

Enfin le Platonisme ne se soutient pas mieux sous cette 3me forme: l'un et la matière. L'un ne ~~peut~~ saurait être ~~pas~~ une substance parce que rien de général n'est une substance; or l'un est bien quelque chose de général, c'est une mesure, il faut une qualité qui lui donne un contenu. Quant à la matière, Platon a tort d'y voir le non-être, le mal, d'y voir ~~surtout~~ le contraire de l'être, du bien. Entre ces deux termes, il ne faut pas mettre un rapport logique de contradiction; car alors la matière ~~car alors la~~ ~~matière~~ ne pourrait se combiner avec l'être pour

absolu

produire les variétés qualitatives des choses. La matière ne pourrait entrer en rapport avec l'être, le modifier, le pénétrer. L'opposition de la matière et de l'être n'est donc pas absolue, mais seul^t relative. Platon n'a vu dans la matière que la négation de l'être ; mais la matière a aussi son côté positif et réel ; elle est tout au moins la possibilité de l'être. Elle est, sans doute la nécessité, mais une nécessité qui n'est pas absolument rebelle à l'idée, et que l'idée peut vaincre ; ou plutôt elle tend d'elle-même à l'idée, elle est déjà disposée à la réaliser.

En résumé, 1° le général ne peut pas être une substance ; en faire une substance, c'est le rendre infécond et même inintelligible ; 2° le général ne peut être ni cause efficiente ni cause finale. Platon n'explique donc ni la matière, ni la cause efficiente ni la cause finale. C'est qu'il ne considère les choses qu'au point de vue logique (τὸ λογικῶς ζητεῖν) ; la réalité, pour lui, n'est qu'une occasion de s'élever à un monde tout intellectuel. Platon n'a pas le sens du réel. Il se demande à quelles conditions la science est possible ; il imagine ensuite une réalité, comme elle doit être pour que la science soit possible. Mais c'est mal résoudre le problème. Platon a cru dépasser la logique ; mais sa métaphysique n'est encore à vrai dire qu'une logique prise [illegible]. Il a cherché les conditions de la science, pour en faire, une fois trouvées, un monde réel, objet de la science. Mais, en fait, il ne sort pas de l'abstrait, du possible ; il n'a jamais qu'une forme vide, sans contenu. La science doit avant tout expliquer l'être réel, qui ne se sépare pas de l'être donné. C'est le monde donné, le monde sensible, qui est la véritable matière de la science. Platon avait tort d'accorder aux sophistes que ce monde ne peut être connu scientifiquement, qu'il est absolument inexplicable. Une fois cette concession faite, il ne restait plus sans doute qu'à supposer, en dehors du monde des sens, un autre monde, celui des idées. Mais, dit Aristote, cette supposition n'était pas nécessaire. Au lieu de substituer au monde sensible un autre monde, il suffit de déterminer le point de vue auquel on doit considérer le monde sensible pour le trouver intelligible. Arist. cherche donc non pas un autre monde que le monde sensible, mais seulement un autre point de vue que le point de vue purement sensible du moins la réalité, véritable objet de la science, ne lui échappera [illegible]

| Met. XI, 1.

objet qui seul [illegible]

Leçon XXIII

Aristote. – De la science

R. Ocilco

Aristote reproche surtout à Platon d'avoir déterminé l'objet de la science | d'après les conditions logiques qu'implique ~~nt~~ l'idée de science. | exclusivement
En allant ainsi de l'idée de la science à son objet Platon avait fait œuvre de logicien ~~logique~~ plutôt que de métaphysicien ~~métaphysique~~. ~~Mais~~ La science ne doit pas se construire elle même un objet propre sans se demander si cet objet coïncide ou non avec le monde donné. Car le monde donné reste toujours le seul objet ~~de~~ ~~la~~ d'une science | ~~Il~~ à qui veut être réelle. Il est vrai, c'est qu'on peut ~~peut d'ailleurs~~ ~~le~~ considérer ce monde donné à plusieurs points de vue; il faut choisir entre ~~tous~~ ces points de vue et chercher sous quel aspect ~~il~~ le monde donné répond le mieux aux conditions de la science. Mais c'est toujours le monde sensible qu'on doit considérer au lieu d'imaginer comme Platon un autre monde mieux approprié, croyait il, aux exigences de la pensée. Il suffit de prendre les données sensibles comme elles sont & de les élaborer pour les rendre objet de science.

Aristote fait de la science un grand éloge, surtout de la philosophie, la plus haute des sciences. Met. XII, 7, 1072, B, 24: ἡ θεωρία τὸ μέγιστον καὶ ἄριστον. Eth. Nic. X, 7, 224: κρατίστη τε γὰρ αὐτὴ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ γὰρ ὁ νοῦς. Et. N. 77, B. 30: εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν

ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ .... τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· ~~[illegible]~~ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.

Aristote distingue la science de la pratique plus que ne l'avait fait Platon ((Met. I, 2.) ~~de la σοφία~~. Elle n'a pas d'autre utilité qu'elle même, dit-il, elle est libre et ne relève de rien au monde. Δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος φαμὲν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν. Διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις ..... ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν, ... οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη .... Toutes les autres sciences sont plus indispensables que la philosophie, aucune cependant n'est meilleure: ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

Puis Aristote montre comment l'homme n'arriva que tard à cette idée de la science, quand il eut enfin du loisir, après avoir pourvu à ses premiers besoins et assuré sa subsistance. C'est alors qu'il s'étonna de ce qu'il avait sous les yeux, et chercha la cause des phénomènes: le sens scientifique s'éveillait en lui. Mais la science, et Aristote tient à cette idée, est avant tout quelque chose de désintéressé; elle a sa fin en elle même, et non pas hors d'elle; son domaine est ainsi nettement séparé de la pratique. Car

Quel est l'objet de cette science? L'être, en tant qu'être. Les arts ne sont que le commencement de la science; ils ont pour objet non pas l'être, mais ce qui devient. Anal. post. II, 19. 100. A, 6: ἐκ δ' ἐμπειρίας ... τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὂν ἐπιστήμης. — et Met. IV. 2. 1004. B. 15: τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, il y a certaines choses propres à l'être en tant qu'être. Tel est l'objet de la philosophie. C'est aussi le τί ἐστι de chaque chose. Met. III, 2, 996, B, 14: τὸ εἰδέναι ἕκαστον οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν. Et encore Met. VII, 1, 1028, A, 36: εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ. Aristote emploie souvent aussi l'expression τὸ τί ἦν εἶναι. Que veut elle dire? On trouve ailleurs τὸ εἶναι avec un datif, comme τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Peut-être faut-il voir dans τί ἦν une forme abstraite qui remplace toutes ces manières d'être ainsi jointes à εἶναι; τί ἦν serait le terme général, comprenant dans son extension tous les termes particuliers ἀγαθῷ, ἑνί, ἀνθρώπῳ. Quant à τί ἦν, ce serait une question τί ἦν, comme τί ἐστιν. Τί est le τί interrogatif et ἦν un imparfait d'habitude, mis pour ἐστίν; cet imparfait exprimerait la substance opposée à l'accident. Mais pourquoi pas simplement τὸ τί ἦν? pourquoi τὸ τί ἦν εἶναι. Le mot εἶναι s'ajoute ainsi pour désigner une substance, une existence réelle, distincte de l'idée abstraite. Τὸ ἀγαθόν, c'est le bon, idée abstraite; τὸ ἀγαθῷ εἶναι, c'est le bon, être réel. On retrouve ici cette préoccupation constante d'Aristote, ne pas rester comme Platon, au point de vue logique (τὸ λογικῶς ζητεῖν); mais pénétrer plus

qu'à l'être même des choses. Le mot εἶναι montre qu'Aristote ne confond pas le καθόλου pur et simple avec l'οὐσία. Cependant la science a prise partout où se rencontre quelque chose de général. ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν (XIII, 9, 1086, B, 5).

La science ne se contente pas de décrire les choses ou de les analyser; elle cherche l'αἰτία δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν. En déterminant l'αἰτία, elle démontre la nécessité de la chose: Anal. post. I, 2: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. La science ne détermine pas seulement les causes immédiates, elle cherche aussi les causes premières, les premiers principes. Phys. I, 184, A, 12: τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων. Aristote se résume en ces termes, Met. I, 3 (Bekker: 983 A 25): τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν· τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον) ~~μίαν~~ ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον. Τρίτην δέ, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκεν καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί). La science est l'explication complète et dernière qui ramène tout à ces principes premiers.

La science est distincte de l'opinion, de la sensation et de l'expérience.

D'abord la science diffère de l'opinion. Anal. post. I, 33 : τὸ δ'ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. La science a pour objet le général et le nécessaire ; or le nécessaire est ce qui ne comporte pas une manière d'être différente de l'état actuel. Cependant il y a des choses qui sont vraies et qui existent, mais qui pourraient être autres qu'elles ne sont. Il n'y a pas de science de ces choses là. Dire en effet, qu'elles sont objet de science, c'est dire que ce qui peut être autrement qu'il n'est ne peut pas être autrement qu'il n'est : Chose contradictoire : ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. (Anal. post. I. 33). C'est donc par la nécessité de son objet que la science diffère de l'opinion. La science est caractérisée par la démonstration, car ce qui est nécessaire peut toujours se démontrer (Eth. Nic. 6, 3, 1139, B. 18). — Aristote réfute comme Platon le principe sophistique d'après lequel tout ce qui appartient à l'individu est vrai d'où il suivrait que l'individu est la mesure de la vérité.

La science diffère aussi de la sensation. Anal. post. I. 31 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. Τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. Οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν. La sensation a toujours pour objet le particulier, non pas l'individuel. Aristote ne confond pas l'individu qui est une unité avec le particulier ; l'individu est d'ailleurs d'une autre nature que le général : or si les données des sens ne sont pas le général, elles en contiennent déjà le germe ; elles ont avec lui comme une parenté. Cependant les sens n'atteignent pas le général ni la

cause, qui le touchent, dit Aristote. Aussi lors même que nous verrions de nos yeux que les angles d'un triangle valent deux droits nous n'aurions pas pour cela la science, à moins de connaître les raisons générales de ce fait.

La science n'est pas non plus l'expérience pure et simple. L'expérience appartient aux animaux (Met. I, c. 1); c'est une routine qui ne donne pas les raisons des choses. Sans doute la science et l'art viennent chez l'homme de l'expérience : ἀποβαίνειν ἐπιστήμην καὶ τέχνην διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. — Sans doute Polus dit avec raison que l'ἐμπειρία produit la τέχνη et que l'ἀπειρία produit la τύχη. On a de l'expérience lorsqu'on sait que tel remède a guéri de telle maladie Callias, Socrate et d'autres encore. On a de l'art lorsqu'on sait que pour guérir telle maladie on doit généralement employer tel remède. Mais tout cela n'est pas la science. L'expérience reste dans le particulier; l'art atteint bien le général, mais d'une manière tout empirique, sans savoir comment, sans se rendre compte des causes; l'art ne peut s'expliquer, se justifier. Au contraire, le signe du savoir, c'est τὸ δύνασθαι διδάσκειν. On le voit, l'art se rapproche déjà plus de la science, mais n'est pas encore la science.

Aristote ne distingue pas aussi radicalement que Platon la science et la sensation. Il reconnaît plutôt entre elles comme une parenté. L'expérience est distincte de la science, mais elle y mène insensiblement. Tout en réservant le nom de science proprement dite à l'étude du nécessaire, Aristote n'en reconnaît pas moins la légitimité d'une science de l'habituel, du probable, du vraisemblable. La science démontre ce qui doit nécessairement arriver; mais elle tient compte aussi de ce qui peut arriver, de ce qui arrive le plus souvent quoique non d'une façon nécessaire (Anal. post. I, 30). Ce serait manquer de sens philosophique que d'exiger en tout et de tout la même rigueur scientifique. C'est la nature de l'objet qui doit déterminer la nature de la preuve; or le contingent ne comporte pas le même genre de preuves que le nécessaire; cependant le contingent existe et la con–

naissance qu'on en peut avoir fait partie de la science. Seulement dans ces sortes de choses, surtout dans les choses morales, on ne doit pas rechercher une rigueur mathématique. Pour juger les actions humaines, on peut se référer à certaines règles, mais qui n'ont jamais la nécessité absolue des principes purement logiques. C'est encore une logique, si l'on veut, mais une logique du probable, et c'est précisément par ce caractère de probabilité que la rhétorique diffère de la dialectique; celle-ci n'a pour objet que le nécessaire.

Ainsi l'objet de la science n'est pas un, pour Aristote comme pour Platon. Pour Aristote, il est ~~[illegible]~~ double, comprenant: 1° les premiers principes; 2° les faits; des principes, c. à. d. des essences intelligibles, générales, nécessaires; des faits, c. à. d. des choses sensibles, particulières, contingentes. Ce sont les Idées de Platon, et de plus les phénomènes que Platon excluait. Aristote réintègre les phénomènes dans le domaine de la science; il leur attribue une valeur propre et croit possible de les ramener à des règles, presque à des lois. C'est qu'Aristote n'était pas un dialecticien à priori: il n'aimait pas les spéculations dans le vide. Il préférait les études physiques et naturelles ~~et ne~~ ne dédaignait pas les moindres faits: le philosophe disait-il, peut toujours y trouver des choses merveilleuses. Part. an. I, 5, 645, A, 5: κοινὸν περὶ τῆς ζωικῆς φύσεως εἰπεῖν μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον, μήτε τιμιώτερον... ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. Aristote cite et adopte aussi la réponse d'Héraclite: εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς.

Mais en même temps Aristote admet avec Platon que la science a pour objet de déterminer les causes premières. Il admet l'existence d'un ἀνυπόθετον, et la possibilité de le connaître. Une chose n'est complètement expliquée que quand elle est rattachée à ce qui se suffit à soi-même. Mais Aristote ne va pas plus loin. Il ne se demande pas si ce qu'il prend pour une réalité distincte de lui n'est pas tout simplement une définition

final

un besoin de son esprit. C'est une question que personne ne se fit avant Kant. Pour Platon, pour Aristote, la πρώτη ἀρχή est un objet distinct de nous, un objet à l'égard duquel le νοῦς est dans le même rapport que l'αἴσθησις ~~par rapport~~ à l'égard de à l'αἰσθητόν. Ce n'est pas pour eux ~~seulement~~ un simple idéal, ~~ou plutôt une idée directrice telle que l'esprit est satisfait quand lorsqu'il a ramené tout à elle comme à l'explication dernière.~~ une excitation à se poser indéfiniment la question de la cause

f simple

Ainsi la science a deux objets : les πρῶται ἀρχαί, dont Aristote admet l'existence réelle, et les faits jusqu'aux plus infimes. Quel rapport la science établit-elle entre les premiers principes et les faits ? En écartant l'αἰσθητόν de l'objet de la science, Platon ne pouvait plus trouver entre cet αἰσθητόν et le νοητόν des rapports intelligibles. Au contraire Aristote rattachait ces deux éléments l'un à l'autre par un lien analytique. La connaissance des principes, dit-il (Met. Α, 2) est la connaissance parfaite : c'est par les principes qu'on connaît tout le reste : μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. Διὰ γὰρ ταῦτα, καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων (Met. Α. 2.) +

~~Mais~~ La réciproque n'est pas vraie : les principes ne peuvent être connus par ce qui leur est subordonné. L'ἀπόδειξις ou démonstration établit un rapport analytique entre le général et le particulier, elle rattache le particulier au général. D'une part le particulier est le général en puissance, d'autre part, l'expérience est la science en puissance. C'est par le concept de développement qu'Aristote rattache ainsi le sensible à l'intelligible. La science commence chronologiquement par le sensible pour arriver à l'intelligible, mais logiquement c'est l'intelligible qui est le premier et la démonstration en déduit le sensible. Ainsi Aristote ne sacrifie rien du monde donné. Il veut que la science pénètre jusqu'au fond même de la réalité. Il relie étroitement l'un à l'autre les deux éléments que Platon avait distingués ; ~~mais~~ Platon ne pouvant plus les rattacher (entre eux,) avait relégué dans le non-être +

~~dans l'abstraction~~ le monde donné, le seul réel pourtant, mais qu'il ne pouvait plus expliquer. C'est que Platon, considérant les choses à un point de vue tout logique, ne voyait entre ~~elles~~ le sensible & l'intelligible qu'~~une~~ absolue contradiction, ~~qu'~~ leur exclusion absolue. – Mais Aristote avec ses concepts de puissance et d'acte, ~~a~~ voit dans l'inférieur ~~que~~ le supérieur en germe. Il rattachait ainsi le sensible à l'intelligible comme la conséquence au principe. En ce sens le philosophe qui connaît les principes possède par là même la science universelle (Met. I, 2. 982. A. 8)+ Platon déjà disait la même chose, mais son philosophe n'acquérait la science universelle ~~connaissance des principes~~ qu'en s'élevant au dessus du ~~monde~~ sensible pour se renfermer dans un autre monde tout intelligible. Au contraire, selon Aristote, le philosophe possède des principes généraux dont la nature elle même n'est qu'une application, dont les phénomènes ne sont que comme autant de cas particuliers. Il a donc la science universelle, mais seulement en puissance, parce qu'entre l'application de la réalité sensible, la réalité donnée et les principes, il y a le rapport de la puissance à l'acte.

Rémy Cilco

\+ εἰ δή λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον.

E Bourgeois.

Rédaction de Philosophie

Leçon XXIV.

Aristote (De la science).

# Aristote.

## De la science (suite)

Platon imaginait pour la science un monde à part, radicalement distinct du monde des faits. Les faits pour Platon n'étaient qu'un point de départ, tout psychologique, tout subjectif ; le but l'objet unique de la science était extérieur à l'homme ; c'était le monde des idées, idées pures, séparées des choses sensibles. Au contraire + pour Aristote, l'objet de la science est double : d'une part les idées ou principes, de l'autre les faits. Anal. post. I. 13 (Ed. Tauchnitz p. 167) τὸ δ' ὅτι ... καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι. La vraie science sait à la fois l'ὅτι et le διότι. Elle connaît non seulement le fait, mais aussi le pourquoi du fait. Elle établit entre ces deux termes un rapport analytique, si bien qu'elle a pour forme dernière la démonstration, ἀπόδειξις. Ce n'est pas tout. Les principes et les faits sont pour Aristote d'une part le général et les causes, de l'autre le particulier et les effets. Aristote identifie le général et la cause, le particulier et l'effet. Anal. post. I. 31. (p. 197) : τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. Le général est supérieur au particulier parce qu'il montre la cause. Et anal. post. II, 2 : τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, la cause constitue le moyen terme du syllogisme. La cause c'est-à-dire la raison réelle, le Realgrund

de Kant, et le moyen terme du syllogisme est précisément cette raison réelle. Mais identifier ainsi le moyen terme et la cause ou raison réelle, c'est à vrai dire identifier le subjectif et l'objectif la pensée et son objet. On reconnait ici le dogmatisme antique. Kant ~~aussi plus tard~~ commença par distinguer l'Idealgrund et le Realgrund; ce fut ~~même~~ l'origine de sa ~~des~~ jugements analytiques et synthétiques. Mais pour lui les idées furent toujours quelque chose de créé par la pensée, par le sujet pensant, et non par des essences supra sensibles, intelligibles, mais réelles, offertes à l'intelligence qui les perçoit. Aristote suppose un accord parfait entre l'Idealgrund et le Realgrund, entre τὸ μέσον et τὸ αἴτιον, c. à d. comme tous les anciens l'harmonie entre la pensée et l'être. Ce n'est donc pas par hasard qu'il dit tantôt τὸ καθόλου tantôt τὸ αἴτιον. Les deux termes sont équivalents pour lui et la démonstration (ἀπόδειξις) comme il la conçoit lie non pas des idées entre elles mais des choses sensibles aux idées intelligibles.

Sa distinction des

Comment la science peut-elle atteindre cet objet qui est l'ἀπόδειξις? Comment cette idée de la Science peut-elle se réaliser? Il semble que pour répondre à cette question on doive d'abord consulter les faits, observer comment procède en réalité l'esprit humain quand il cherche la vérité scientifique. Et d'ailleurs Aristote n'a-t-il pas observé lui-même? Il a laissé une psychologie dans son περὶ ψυχῆς. ~~Aurons nous la méthode, méthode expérimentale~~. Cependant ce serait faire fausse route. Car la Science proprement dite opère,

que d'exposer en ce sens la théorie ~~...~~ Aristotélicienne de la possibilité de la Science.

~~repète~~ Selon Aristote, sur une matière nécessaire ; elle a pour objet le nécessaire. Or dans tout fait d'observation ou d'expérience, même dans les faits psychologiques il y a toujours quelque chose qui vient du hasard, qui, par conséquent n'étant pas nécessaire, ne peut pas être démontré. Anal. post. I. 30

τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν δι' ἀποδείξεως ἐπιστήμη· οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γιγνόμενον. ἡ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων. Ainsi ce qui vient du hasard n'est ni l'ἀναγκαῖον, ni même ἐπὶ τὸ πολύ ; or l'ἀπόδειξις ne peut avoir pour objet que l'une ou l'autre de ces deux choses. Il faut donc autre chose à la science que l'expérience pure et simple. La marche à suivre est donc bien à priori : partir de l'idée (abstraite) de ~~l'être~~ la science telle qu'elle est conçue (par l'esprit) et déterminer par le raisonnement à quelles conditions la science ainsi définie est possible ; ne pas chercher expérimentalement comment l'esprit procède, mais développer ce qui logiquement est impliqué dans la définition de la science. C'est donc la méthode a priori et non pas la méthode a posteriori qu'il convient de suivre ici : seule la 1ère donne le nécessaire, ~~et~~ l'autre (ne donne que) le contingent, le possible.

La science ne peut s'acquérir ni par la sensation, ni par la spéculation pure

— I — La sensation seule ne peut mener à la science. En effet la sensation a pour objet le particulier Anal. post. I, 18. 81. B. 6 : τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. — Et ibid

I. 31 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. La sensation porte sur le τοιονδε, non sur le τόδε. Elle n'atteint pas l'individuel. L'individuel en effet c'est la substance qui se trouve hors du sujet sentant. Or la sensation n'atteint pas cette substance, ou du moins elle l'atteint seulement en tant que cette substance est revêtue d'une forme, elle porte sur la forme, sur le τοιονδε inhérent à l'individu; la sensation comme telle ne porte pas sur le τόδε τι. Mais si la matière de la sensation, si le contenu de la sensation n'est pas le τόδε τι pourtant l'objet extérieur est bien τόδε τι, ~~c'est~~ à savoir une chose individuelle ~~qui~~ qu'elle se trouve dans un certain lieu (καὶ ποῦ καὶ νῦν. Il en résulte ~~à un certain~~ que le contenu de la sensation le τοιονδε n'est pas universel; c'est le τοιονδε d'une chose individuelle d'un τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. La sensation porte bien sur une manière d'être, et non pas sur un être; mais cette manière d'être n'est pas universelle. En réalité l'universel n'étant limité ni dans un temps, ni dans un lieu ne peut par lui même se trouver dans la sensation. L'universel τὸ καθόλου, c'est ce qui existe partout et toujours. C'est sur lui que porte la démonstration, et puisqu'il n'est pas dans la sensation, la démonstration ou la science ne peuvent venir de cette dernière.

*à vrai dire,*

*donc*

*seulement c'est une chose individuelle aperçue en tant*

Ainsi, dit Aristote, quand même on pourrait constater

par les sens que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits on n'aurait pas pour cela la science de cette propriété du triangle, parce qu'on ne la connaitrait pas d'une manière générale. L'αἴσθησις que nous aurions eue dans ce cas, comme toute αἴσθησις, n'aurait porté que sur le καθ' ἕκαστον. Et l'on n'aurait pas la science, parce qu'on n'aurait pas le καθόλου. — Anal post. I. 31 : δῆλον ὅτι καὶ εἰ ἦν αἰσθάνεσθαι τὸ τρίγωνον, ὅτι δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς γωνίας, ἐζητοῦμεν ἂν ἀπόδειξιν καὶ οὐχ ὥσπερ φασί τινες ἠπιστάμεθα· αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν.

De même, dit encore Aristote, si placés dans la lune nous voyions la terre arrêtant au passage les rayons du soleil, nous verrions bien une éclipse, mais sans avoir pour cela la science des éclipses. On verrait bien comment la chose se fait, mais non pourquoi : αἰσθανόμεθα γὰρ ἂν ὅτι ἐκλείπει καὶ οὐ διότι ὅλως· οὐ γὰρ ἦν τοῦ καθόλου αἴσθησις (ib.) (on trouve ici mis l'un pour l'autre les mots διότι et καθόλου)

Enfin supposons le cas où l'on voit la cause en même temps que l'effet même. Alors, si l'on connait la cause comme telle, ce n'est point par la sensation, mais par la νόησις laquelle agit en même temps que la sensation. Si l'on voyait par exemple les pores du verre et le passage de la lumière à travers ces pores, on verrait avec évidence pourquoi il fait clair dans la maison : δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί φωτίζει, τὸ ὁρᾶν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως (ib. 31. 88. a 15) on connaîtrait avec évidence

la cause de la clarté qu'il fait, mais on ne la connaîtrait par la vue que pour chaque cas particulier ; c'est par la pensée laquelle accompagne ici la vue qu'on donne à cette cause un caractère général, universel. Ainsi l'intervention de la νόησις est nécessaire pour que dans l'αἴσθησις nous nous élevions de la connaissance du particulier à celle du général

— II — Ce n'est pas non plus par la spéculation pure (νόησις) qu'on arrive à la science. En effet la pensée ne se suffit pas à elle même ; elle n'entre pas d'elle même en exercice. Il y a des textes nombreux ~~là dessus~~ sur ce point, mais tous assez obscurs : ~~sur~~ (νοῦς ~~de~~ sans doute le Dieu ~~qui~~ existe à part, χωρίς sans avoir d'autre objet que lui même. Mais il ne s'agit pas ici de la science telle qu'elle est en Dieu. Il s'agit de la science qui porte à la fois sur les principes et sur les faits, science impossible, si la νόησις est repliée sur elle même, sans rapport avec le particulier.

Sans la sensation, pas de pensée possible, a dit Aristote, De anima III. 7 431 A. 16 : οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. Aristote dit νοεῖ, mais c'est la νόησις de la ψυχή et non la νόησις divine C'est le νοῦς en tant qu'il a pour objet la démonstration du sensible D'ailleurs ce mot νοεῖν ne se trouve plus dans d'autres textes, mais on trouve à la place θεωρεῖν, c. à d. penser les choses sensibles. C'est bien la pensée, mais la pensée des choses sensibles qui exige la φαντασία, le φάντασμα, et l'αἴσθησις De anima III. 8. 432 A. 2 : ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσ

τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. Si l'on excepte les grandeurs (propriété mathématique), rien de sensible n'existe à part, c'est à dire isolé quant aux propriétés sensibles. Mais dans les formes sensibles, il y a l'élément intelligible. Il s'agit ici subjectivement de la νόησις relative aux choses sensibles (νοητά) et objectivement c'est le νοητόν du sensible, ~~et~~ et non le νοητόν absolu, divin. Ce νοητόν, Aristote ne le considère pas comme existant à part, à la différence de Platon qui met les idées hors des choses. Mais ces νοητά des choses sensibles sont d'abord les choses dites par abstraction, les ~~propriétés~~ concepts abstraits, puis les manières d'être et les passions des ~~xx~~ choses. Et voilà pourquoi sans la sensation l'âme ne peut rien apprendre, rien comprendre καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξυνίοι· ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα, ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. Et, quand l'âme pense les choses sensibles, il est nécessaire qu'elle prenne pour objet pour support une image; car les images sont comme des sensations si ce n'est qu'elles n'ont pas de matière. De anima III. 4. 430. A. 6.: ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην, δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. Dans les choses qui contiennent un élément matériel chacun des éléments intelligibles existe en puissance.

| du Sensible,

| sensibles

Anal. post I.18: Nous apprenons, dit Aristote, ἢ δι'

ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, soit par induction, soit par démonstration; ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος. or la démonstration part du général, l'induction du particulier; ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς; or il est impossible de connaître le général si ce n'est par induction, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, car les choses même qui sont conçues par abstraction sont ~~conçues par abstraction~~ connues par l'induction. — ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον, l'induction est impossible sans la sensation, τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην. οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως. On ne peut connaître le général sans l'induction, et l'on ne peut induire sans la sensation. Donc on ne peut arriver à la science ou à la démonstration qui a pour objet le général, sans la sensation. La νόησις pure ou plutôt la θεωρία, c'est à dire la pensée relative aux choses sensibles, la pensée qui se rapporte au νοητὸν ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς ne suffit pas.

Donc la science ne peut s'acquérir ni par la sensation, ni par la spéculation pure et simple.

---

Jusqu'ici l'on n'est arrivé qu'à des résultats négatifs. Il reste à déterminer positivement trois points. 1° Part de la sensation dans la formation de la science 2° Part de la spéculation

3° rapport entre ces deux facultés.

I

Part de la sensation dans l'acquisition de la science.

Aristote veut montrer que la sensation est le point de départ de la science, que la sensation est ~~une~~ la science en puissance, ~~mais~~ bien ~~quoique~~ que la sensation ne ~~puisse~~ réussisse produire, engendrer la science; ces deux assertions semblent se contredire. Aristote veut les concilier. La sensation en acte, dit-il, porte sur le particulier et la science sur le général De anim II. 5. 417 B. 22 : τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Toutefois la sensation a pour contenu non pas l'être individuel, mais le τοιονδε inhérent à cet être individuel. De anim II. 12 424. A. 21 : ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει· ἀλλ' οὐχ ~~ἔχοντος χρῶμα~~ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδὶ καὶ κατὰ τὸν λόγον. La sensation de chaque chose reçoit l'action de ce qui est doué de couleur, de goût, de son, mais non pas en tant que cet objet est individuel; la sensation reçoit l'action de cet objet en tant qu'il possède une manière d'être et une essence, une forme. Cette distinction est très importante. Soit un homme Callias p. ex; en le voyant nous voyons l'homme qui est Callias; nous ne voyons pas Callias considéré comme individu; nous voyons ce qui est général dans Callias; dans Callias, nous voyons l'humanité nous voyons une essence générale; seulement nous n'en connaissons pas immédiatement le caractère général, ou plutôt le degré

de généralité. La sensation ne porte donc pas sur l'individuel, mais sur le général. Seulement elle ne nous fait pas connaître le général, comme tel, d'une manière précise, et ~~bien~~ déterminée. Anal. poster. II. 19 p. 100. A. 16. καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου.

Sans doute l'objet de la sensation (c. à d. la chose extérieure sur laquelle porte la sensation) est une chose individuelle τὸ καθ' ἕκαστον. Mais le contenu de la sensation est quelque chose de général. L'αἴσθησις a pour contenu l'humanité et non Callias. La sensation ne va pas de Callias à l'humanité qui se trouve en lui : elle va tout au contraire de l'humanité à Callias. Nous percevons Callias, parcequ'il est homme ; il n'est pour nous un objet de perception que parce qu'en lui se perçoit l'humanité qui, comme essence générale, forme le contenu de notre perception. Si Callias était purement un individu, s'il n'avait rien en lui de général, il ne pourrait être objet de sensation ; car la sensation va du général à l'individuel, et non de l'individuel au général, puisque l'individuel ne se retrouve jamais dans la sensation même. Ainsi, d'une part, nous voyons l'individu, mais seulement en tant qu'il possède quelque chose de général. D'autre part, nous voyons le général non pas comme tel, mais seulement en tant qu'il est réalisé dans un cas particulier. Nous ne le voyons pas χωρὶς en lui même, à part, mais particularisé, individualisé. Cependant c'est toujours le général : Anal. post. I. 1. p. 102 ll. Cf. Brandis scholies 240 B. 46 Commentaires de Themistius.

ὥστε τρόπον τινὰ καὶ αἴσθησις τοῦ καθόλου, ἀλλ' οὐχ οὕτως ὥστε αὐτὸ χωρίσαι καὶ ἀφελεῖν καὶ καθ' ἑαυτὸ γνῶναι, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι τῷ καθ' ἕκαστον καὶ μᾶλλον/ en sorte que d'une certaine façon la sensation, l'αἴσθησις porte sur le καθόλου, mais sans l'isoler pour le considérer à part, abstraction faite des choses sensibles. La sensation ne le considère pas en lui même; ~~mais~~ elle n'atteint le général que mêlé à l'individuel, et détourné, dévié de sa nature propre, de manière à se modifier pour apparaître individualisé. Enfin Metaph. XII, 10 Aristote expose les rapports de la science et de l'être. Il distingue la science en puissance et la science en acte. La science en puissance porte sur le καθόλου et l'ἀόριστον. — τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν le général et l'indéterminé. Ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ, ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ, χρῶμά ἐστι. Mais, accidentellement, la vue voit la couleur en général; essentiellement elle voit le particulier, sous une forme générale il est vrai; c'est à dire en tant que la couleur qu'elle voit est couleur. La couleur, quelle qu'elle soit, c'est la couleur en général réalisée dans un corps particulier. On reconnaît ici la théorie de Platon: les choses sensibles sont faites d'idées; dans une chose sensible ce qu'il y a de réel, c'est l'idée. Aristote dit ~~à peu près la même chose~~ quelque chose d'analogue: dans la chose sensible, ce que nous voyons par les sens lui même, ce n'est pas l'individuel, c'est le général. Mais nous ne le voyons pas pur; il est mêlé à l'individuel. L'â que considèrent les grammairiens, dit Aristote, est à en

ἐκεῖνο ἀποτε-
γαμμένον:

la trace de

V. page suivante

général : τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα. Ainsi la sensation n'a pas pour contenu l'individuel, mais le général. L'individuel n'est que le support extérieur des qualités générales contenues dans la sensation.

De plus, l'αἴσθησις est déjà une δύναμις κριτική. Elle a déjà la faculté de distinguer les unes des autres les qualités générales que manifeste l'objet individuel. Cette faculté d'isoler ainsi les idées les unes des autres que Platon réservait au νοῦς, Aristote l'attribue déjà dans une certaine mesure à l'αἴσθησις elle même. De anim III. 3 428 A. 4 : δύναμις κριτικὴ σύμφυτος. Ainsi la sensation déjà contient en puissance des éléments de la science.

De la sensation vient la mémoire. Celle ci conserve les éléments qui se reproduisent identiques à eux mêmes dans un grand nombre de sensations. Ainsi se forme dans la mémoire une image générale. Anal post. II. 19 100 A. 3. ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη. D'un grand nombre de souvenirs analogues résulte l'expérience : ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης (Anal post II. 19 100.) De l'expérience ou plutôt du général qui se conserve dans

l'âme, de l'un relatif à une multiplicité, de cet un qui est une seule et même chose pour toute une classe d'objets, émane le principe de l'art et de la science; s'il s'agit de choses qui deviennent c'est l'art; s'il s'agit de l'être c'est la science. C'est donc en dernière analyse de l'expérience que la science tire son principe. Metaph. I. 1 180. B. 28: ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις — Phys. VII. 3. 247 B. 70: ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος

Aristote admet que | cette thèse

Mais si l'expérience est le commencement de la science, il ~~Aristote ne~~ [n'] l'entend pas au sens empirique. On sait d'ailleurs qu'Aristote n'admet pas l'innéité, ne concevant pas qu'on puisse posséder une science sans en avoir conscience [même] — Mais il reconnaît dans l'âme une disposition à concevoir le général et cette disposition passe [préalablement] à l'acte sous l'influence de l'expérience. Ainsi d'une part point d'innéité. D'autre part l'acquisition de la science suppose comme une science préalable qui serait au moins en puissance. En effet ceux qui seraient tout à fait ignorants et n'auraient aucune disposition, ceux là ne pourraient jamais apprendre: φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι (anal. post. II. 19 B. 30. Ed. Tauchnitz p. 15) Il y a donc en nous une ἕξις préalable, mais cette ἕξις ne peut se développer sans l'expérience, et les raisons les plus générales des choses, même les premiers principes ont besoin ~~de l'expérience~~ pour que l'esprit arrive à en prendre conscience, de l'expérience et de l'induction. Aristote qui attribue à l'expérience un si grand rôle dans l'acquisition de la science, [va] jusqu'à y voir ~~même~~ le commencement de la connaissance des premiers principes.

Aristote défend donc les sens contre les attaques de Platon et des idéalistes. Il pense que les contradictions, les illusions qui semblent inhérentes aux données sensibles ne tiennent pas aux sens mêmes. La sensation résulte de l'action de quelque chose d'extérieur sur nous; elle n'est pas un produit pur de l'esprit; mais l'objet qui contribue à la produire en nous lui est extérieur. Tout n'est donc pas faux dans la sensation. Elle répond à quelque chose de vrai, de réel. De plus une sensation dégagée de tout ce qu'y peut ajouter l'imagination ou l'esprit est toujours vraie : chacun de nos sens renfermé dans son domaine propre est véridique : ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής (De anim. III 3 427. B 11) καὶ πᾶσιν ὑπάρχει ζῴοις. Διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ λόγος. Mais on peut penser faux; cependant cette faculté de penser faux n'appartient qu'à l'être doué de λόγος. De anim. (III. 3. 428 A 11) : αἱ μὲν (αἰσθήσεις) ἀληθεῖς ἀεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Les sensations sont toujours vraies; mais les images (sensations sans matière) sont le plus souvent fausses. Met. IV. 5 : οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει. Aristote ne nie pas les illusions des sens, mais il les explique par l'intervention du λόγος 1° en tant que le λόγος rapporte les propriétés senties dans la sensation à des objets déterminés 2° en tant que le λόγος tire de ces données sensibles des

Conceptions abstraites (De anim III. 3. 428. B 18).

—

Cours de Mr Boutroux.

École Normale 2me année

Leçon du Mardi 18 Février 1879.

25me Leçon Aristote (suite) De la Science (suite)

---

Guillaume Bréton

Cours de Mr Boutroux.

Leçon du Mardi 18 Fev. 1879.

## 25ème Leçon. Aristote (suite) De la Science (suite)

Nous avons vu que la science ne peut être obtenue par la sensation pure et simple, pas plus que par la spéculation pure et simple. Nous avons commencé à joindre à cette solution négative une solution positive. Nous avons montré le rôle de la sensation dans l'acquisition de la science. Il nous reste à rechercher quelle est aussi la part de la spéculation dans l'acquisition de la science.

Pour Aristote comme pour Platon, toute acquisition de connaissance suppose une connaissance préalable à laquelle la connaissance nouvelle puisse se rattacher. (Analyt. post. I 1. πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.) C'est ce postulat posé qui engendre les conséquences que nous allons voir se dérouler. La connaissance paraissait aux Sophistes quelque chose d'inexplicable. Car, disaient-ils, ou nous possédons déjà la connaissance, d'où ~~nous pouvons [illegible]~~ tout le reste doit être déduit,

~~déduire tout~~ ; — mais, en fait cela n'est pas ; — ou nous acquérons aussi cette connaissance d'où tout se déduit ; — mais ~~c'est impossible~~ il ne peut en être ainsi, des ἀρχαὶ ἄμεσοι, puisque les principes supérieurs ~~dont cette connaissance fait partie ne supposent~~ n'admettent rien avant eux. (Dern. Analyt. II, 19) De plus, disaient les Sophistes, ~~Dire~~ prétendre que nous possédons d'avance ces principes, c'est dire une absurdité : car alors, nous aurions les connaissances les plus parfaites, sans en connaître la démonstration : συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. An. II, 19 Et dire que nous les ignorons d'abord, mais que nous les apprenons ensuite, c'est ne rien dire, puisqu'on n'apprend qu'en rattachant une connaissance à des connaissances antérieures : εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως ; Cependant la science suppose des principes premiers : οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως μὴ γιγνώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους (immédiats) En effet la science se propose de montrer que telle chose en question ne peut être autrement qu'elle n'est. Elle transforme ainsi ce qui semble contingent en nécessaire : or cela suppose des principes supérieurs

ἄμεσοι ἀρχαί sans lesquels il peut bien y avoir συλλογισμός mais non ἀπόδειξις — Analyt. post. I 2. οὐχ ἁπλῶς ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. Or la science consiste en ceci : δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. — ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. — ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι, καὶ πρώτων, καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων, καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος — συλλογισμὸς γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δὲ οὐκ ἔσται (Anal. post. I 2)

Aristote veut d'énumérer dans cette phrase tous les caractères des πρῶται ἀρχαί : d'abord les premiers principes doivent être vrais (Anal. post I 2) ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὂν ἐπίστασθαι, car il n'y a pas de science du non-être. Et d'autre part les principes sont tels qu'ils excluent l'erreur. L'Erreur, étant une liaison illégitime de concepts ne peut exister que si un prédicat est joint à un ~~concept~~ sujet distinct de lui (Herm. Analy. I, 3, 7). Or, étant posée une chose, jamais dit Aristote il ne s'en suit nécessairement qu'une autre chose soit aussi posée. Aristote semble ~~donc~~ ici avoir eu le sentiment des jugements synthétiques

et ~~des erreurs~~ du problème qu'ils ~~comportent~~ soulèvent ~~toujours~~ — (Anal. post I, 3, 7)
ἑνὸς μὲν οὖν κειμένου, δέδεικται, ὅτι οὐδέποτ' ἀνάγκη τι εἶναι ἕτερον. Mais les premiers principes ne présentent pas cette dualité de sujet et de prédicat. Ils sont simples ou plutôt le prédicat est contenu analytiquement dans le sujet. ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων. (De anima III 6). Ainsi l'erreur ne peut se trouver que dans un jugement synthétique où l'on unit des choses distinctes. (Cf. Anal. post I, 2, 29, 33) Quant aux jugements qui excluent toute erreur, ils ont pour type le principe de contradiction (Mét. IV 3) Et la certitude absolue de ce principe tient à son caractère analytique, à sa simplicité. Le fondement de la certitude est donc la liaison nécessaire, nécessaire à cause de l'unité, de l'identité des deux concepts mis en présence —

Le 2nd caractère des 1ers principes est qu'ils sont indémontrables (Anal. post I 2) En effet d'une part la démonstration ne peut aller à l'infini. D'autre part ces principes sont des causes αἴτιαι τοῦ συμπεράσματος. — αἴτιαι μὲν ὅτι τότε ἐπιστάμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν. C'est la cause parce que nous ne connaissons réellement

que quand nous connaissons la cause. N'est-ce pas dire que les principes doivent être non seulement formels mais aussi matériels et réels ? De plus ils sont à priori parcequ'autrement ils ne seraient pas la cause καὶ πρότερα, εἴπερ αἴτια ; ce mot πρότερα marque l'antériorité de la cause par rapport à l'effet/— Les principes sont aussi προγιγνωσκόμενα, non pas au point de vue de la connaissance humaine ou de la conscience, mais au point de vue de la Science et de l'Être : καὶ προγιγνωσκόμενα οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστι/— Le "οὐ μόνον" ne doit pas nous tromper et nous devons nous garder de le prendre trop à la lettre — Ailleurs Aristote dit expressément que les principes, premiers au point de vue de la Science et de l'Être, sont, en réalité, <u>derniers</u> au point de vue de la Conscience. Aristote distingue ~~même~~ dans la connaissance ~~à priori~~ ce qui est premier τῇ φύσει, et premier πρὸς ἡμᾶς. Ce qui est premier pour nous c'est ce qui est ἐγγύτατον τῶν αἰσθήσεων, et ce qui est au contraire πορρώτατον, c'est ~~ce qui~~ τὰ καθόλου μάλιστα c'est à dire le général — /ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ

/non l'antériorité dans l'ordre de la connaissance humaine.

/2 An. I, 2

/2 An. I, 2 :

καθ' ἕκαστα καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις. ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων · ταὐτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν — Connaître à priori c'est donc rattacher le fait à ses causes propres comme une conséquence à son principe. On sait que Kant entendit tout autrement l'à priori ; pour lui toute connaissance à priori est par là-même subjective ~~supérieure~~ à l'expérience ; on ne peut connaître à priori que les catégories de l'esprit lui-même & une telle connaissance ne nous renseigne nullement sur la nature des choses de l'être en soi. ~~connaître indépendamment de l'expérience et sans préjuger en rien la nature de l'objet de cette connaissance dans la production des êtres~~. Aussi la science positive repousse-t-elle cet à priori tout subjectif (en tant qu'il prétend). Au contraire elle ne désavouerait pas l'à priori tel que le définit Aristote c'est à dire un à priori tout objectif consistant en définition dans la cause réelle — Car essayer comme elle le fait d'expliquer les lois de la vie par celles des corps bruts, et celles-ci même par les lois mathématiques, n'est-ce pas essayer de connaître à priori au sens qu'Aristote (donné à ce mot) (9).

— Les premiers principes, ajoute Aristote sont mieux connus que les choses qui en dérivent ; ils ont en effet comme principes plus de réalité que leurs conséquences. Anal. post. I, 2, 15 — (μὴ μόνον προγιγνώσκειν τὰ πρῶτα (ἢ πάντα, ἢ ἔνια), ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Ἀεὶ γάρ, δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει.

οἷον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο μᾶλλον φίλον. Ὥστ' εἴπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, κἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον, ὅτι δι' ἐκεῖνα καὶ τὰ ὕστερον.

– Tels sont les caractères des premiers principes – On voit la méthode suivie par Aristote – Il cherche les conditions de la science et les détermine par le raisonnement. Il est parti de cette idée que la Science doit être possible, | et il entend par Science la connaissance de ~~mais la science absolue, portant sur~~ l'Être réel lui-même – La forme d'une telle science est la démonstration – Or les conditions de la démonstration sont précisément celles du syllogisme scientifique, συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, lequel suppose, | en dernière analyse, des principes absolument premiers et immédiats – On peut connaître ces principes ou les ignorer, on ne peut se tromper sur eux; on peut ou les voir ou ne pas les voir: mais on ne peut les mal voir – Ici l'erreur est impossible.

Contre la possibilité de pareils principes nous rencontrons deux sortes d'objections | (2 An. I, 3): 1° Puisque la Science consiste à démontrer, elle doit démontrer tout; par conséquent des principes indémontrables, par le fait même, ne sont pas connus scientifiquement. 2° Tout peut se démontrer, même les principes, et cela κύκλῳ, par un raisonnement réciproque. Aristote répond à ces

deux objections dans les Anal. post. I 3. —

La première objection est celle d'un progrès à l'infini, chose impossible, Aristote l'admet. Il est impossible de connaître au moyen de principes antérieurs, ce qui par définition même n'a pas de principes antérieurs, ὡς οὐκ ἂν ἐπισταμένους τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μή ἐστι πρῶτα· ὀρθῶς λέγοντες. ἀδύνατον γὰρ τὰ ~~ἄπειρα~~ ἄπειρα διελθεῖν. Mais, ajoute Aristote, si la science existe, les premiers principes doivent exister. ~~Ainsi~~ Car, sans eux, pas de science absolue, mais seulement une science conditionnelle dont la valeur serait subordonnée à celle des hypothèses qui lui serviraient de fondements. Une conclusion n'est vraie que si les prémisses sont ~~pas~~ vraies; de principes dont la vérité est conditionnelle, on ne peut tirer que des conséquences dont la vérité sera de même conditionnelle; donc, plus de science absolue. —

serviront à tout

Deuxième objection. On peut | démontrer, ~~tout~~ en démontrant la conséquence par le principe et le principe par la conséquence. Non, dit Aristote; car ce n'est pas en un seul et même sens qu'on peut démontrer ~~tout~~ la conséquence par le principe et réciproquement le principe par la conséquence: en effet il est impossible qu'une chose soit ~~...~~

~~le même rapport~~ antérieure et postérieure à une autre chose, si ce n'est en des sens différents, comme par exemple d'une part à notre égard, d'autre part absolument, et c'est une distinction que l'induction rend sensible – ἀδύνατον γὰρ ἐστι, τὰ αὐτὰ τῶν αὐτῶν ἅμα πρότερα καὶ ὕστερα εἶναι, εἰ μὴ τὸν ἕτερον τρόπον. οἷον, τὰ μὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ἁπλῶς, – ὅνπερ τρόπον ἡ ἐπαγωγὴ ποιεῖ γνώριμον – C'est l'induction qui démontre le principe par la conséquence – Mais l'induction n'est pas la démonstration scientifique – celle-ci rattache au contraire la conséquence au principe. Aussi la démonstration (ἀπόδειξις) réciproque est impossible –

Ainsi 1° on doit admettre des principes qui ne comportent pas de principes antérieurs ou supérieurs, des principes véritablement premiers ; – 2° on ne peut considérer ces principes comme susceptibles d'être démontrés par leurs conséquences – [Les premiers principes sont donc entendus / pour Aristote / dans un sens tout à fait métaphysique – Ce ne sont pas ~~pour Aristote~~ des généralisations de l'expérience – Puisqu'ils ne peuvent être démontrés par leurs conséquences ils ne se confondent pas avec des lois générales qui ~~sont purement~~ seraient connues par simple induction. Si Aristote avait entendu dans un sens empirique la connaissance du général ~~par le~~ à l'aide du particulier, il n'aurait pas dit que

les premiers principes existent en eux-mêmes
[et sont] indémontrables par l'expérience — Il a pris, sans
doute, le mot à priori dans le même sens que
les positivistes prennent le mot cause, c'est à dire,
[qu'il entend par ce terme] la loi la plus générale ; mais il n'admet pas que
la réalité de la cause se démontre par son
effet ; la cause est connue en elle-même, [connue] elle
existe par elle-même —

Quels sont à présent ces premiers principes d'Aristote ?
Il en distingue deux catégories — Anal. post I, 9, 4
et 10, 13, les κοινά et les ἴδια. Les κοινά
sont ~~les universaux~~ [universels], c'est à dire ~~les principes~~ communs
à tout. Tel est le principe de contradiction — ~~tous~~ [De même]
~~exemple~~ [ce principe :] τὸ, ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι
(2 An. I, 10, 3) ἴσα τὰ λοιπά. Si l'on retranche la même
~~nombre à des nombres égaux~~ [quantité de deux quantités égales], les restes sont égaux.
Et comme exemple d'ἴδια : γραμμὴν εἶναι
τοιανδὶ καὶ τὸ εὐθύ, définition de la ligne,
du droit — Les principes communs se rapportent
à tout ; mais comme il y a différentes sciences se
rapportant aux différents genres d'êtres, chaque
science a ses principes propres — Anal. post I, 32, 4
λέγω δὲ κοινάς, οἷον τὸ πᾶν φάναι, ἢ
ἀποφάναι — τὰ γὰρ γένη τῶν ὄντων
ἕτερα · καὶ τὰ μὲν τοῖς ποσοῖς, τὰ δὲ
τοῖς ποιοῖς ὑπάρχει μόνοις + Il y aura donc
des principes spéciaux pour la quantité, ~~et~~ [pour] la
qualité ; et on démontrera ~~avec~~ [par] ces principes spéciaux,

~~à l'aide~~ conformément à des principes communs — Il arrive ~~alors~~ que quand on a rattaché une proposition à des principes vrais et premiers on croit l'avoir démontrée. C'est une erreur, dit Aristote, car à ce compte on démontrerait | tout ce que l'on voudrait — Si l'on ne s'appuie que sur les principes universels, on peut (démontrer) (tout). Mais ~~pour bien faire~~ il faut de plus que la chose à démontrer ~~soit de~~ doit de ~~même genre que~~ même genre que les principes auxquels on la rattache | συγγενῆ τοῖς πρώτοις +. (2 An. I, 9, 7) les principes sont les prémisses du syllogisme; seulement les κοινά fournissent la majeure et les ἴδια la mineure. Anal. post. I, 32, 10: αἱ γὰρ ἄμεσοι προτάσεις ἀρχαί· ἕτερον δὲ συμπέρασμα προσληφθείσης γίγνεται προτάσεως ἀμέσου; les prémisses immédiatement connues sont les principales, mais la conclusion est autre, selon la πρότασις qui est προσληφθεῖσα c'est à dire selon la mineure que l'on joint à la majeure. — Εἰ δὲ μήτε ἐξ ἁπασῶν, ὡς δέον, δείκνυσθαι ὁτιοῦν, μηδ' οὕτως ἑτέρας, ὥσθ' ἑκάστης ἐπιστήμης εἶναι ἑτέρας, S'il est impossible de démontrer n'importe quoi avec tous les principes | au point d'être totalement distincts pour les différentes sciences, — λείπεται, ὅτι συγγενεῖς αἱ ἀρχαὶ πάντων, il reste que les principes de toutes les sciences sont ~~de même nature~~ parents; ἀλλ' ἐκ τωνδὶ μὲν ταδί, ἐκ δὲ τωνδὶ ταδί, — mais quand il s'agit de démontrer telle chose particulière

Marginal notes: | sans peine ; ~~[illegible]~~ ; | Et si d'autre part les principes ne diffèrent pas entre eux

12 360

il faut invoquer tel principe. Αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, <u>ἐξ ὧν</u> τε καὶ <u>περὶ ὅ</u>· αἱ μὲν οὖν <u>ἐξ ὧν</u> κοιναί· αἱ δὲ <u>περὶ ὅ</u> ἴδιαι, οἷον ἀριθμός, μέγεθος — (Anal. post. I 32).

Ainsi deux sortes de principes : les principes *unde* et les principes *circa* ; les premiers qui servent à la déduction même de ce qu'on veut démontrer ; les seconds qui concernent les choses, la réalité — Les premiers sont communs à tout ; les seconds propres à certains objets — Les premiers sont purement formels ; les seconds matériels — Les premiers ne sont que les règles générales, les lois du raisonnement, sortes de moules pour ainsi dire ; les seconds ont un contenu ; ils donnent les essences mêmes dont les choses sont faites —

+

Aristote se représente donc la science comme absolue (et en même temps) ayant pour objet l'être (donné) lui-même — La science ne peut venir de la seule expérience, mais se rattache nécessairement à des principes connus immédiatement, avant toute acquisition de connaissance. Aristote en arrive là, guidé par la maxime ἀνάγκη στῆναι. Il faut s'arrêter dans la détermination des causes (Met. XI 3.)

2 An. I, 19, 6, et

Il distingue ses principes en principes formels et principes matériels, mais entre les uns et les autres il établit une certaine analogie : les principes propres sont indémontrables, comme les principes communs, au même degré et au même titre (Anal. post. I 9. pag 5)

Ces principes diffèrent par le rôle qu'ils jouent et non par la manière dont nous les connaissons — Les principes qu'Aristote admet comme mineures des syllogismes sont immédiats, aussi bien que les principes admis ~~par les~~ comme majeures.

Mais en quel sens ces premiers principes sont-ils immédiatement connus ? — Aristote distingue la connaissance actuelle et la connaissance virtuelle : Platon admettait pour ces premiers principes une connaissance actuelle qui précédait même l'expérience. Aristote s'écarte de Platon tout en restant rationaliste — Selon lui, déjà la sensation même porte en elle autre chose que le particulier — Elle est active en même temps que passive — Elle n'est pas un simple changement, ou plutôt il faut distinguer deux sortes de changements : δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολήν, καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. (De anima II (5 - 417 b.) La sensation est un changement qui développe et fait passer à l'acte une disposition naturelle — A plus forte raison la νόησις — Celle-ci dépend ~~déjà~~ beaucoup moins de l'objet extérieur que la sensation — La sensation n'est possible que par l'action sur l'âme d'un objet distinct de l'âme — τοῦ μὲν (αἰσθητικοῦ) τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ

τὸ ἀκουστόν. (De anim II, ~~5~~ 5) Au contraire la νόησις a son objet en elle-même ; là l'objet pensé et le sujet pensant ne font qu'un – ταῦτα (τὰ καθόλου) δ' ἐν αὐτῇ πως ἐστὶ τῇ ψυχῇ – Διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται· αἰσθάνεσθαι δέ, οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν (ibid) C'est que le νοῦς est comme le lieu des premiers principes –

Ainsi donc 3 degrés de la connaissance :

1º Le νοῦς qui a pour objet les πρῶται ἀρχαί ;
2º L'Ἐπιστήμη - - - - - ce qui se déduit des 1ers principes ;
3º La δόξα. qui seule est ἀβέβαιος. (Anal post I 33). Le νοῦς se distingue de l'αἴσθησις en ce qu'il ne fait qu'un avec son objet – Cependant en un sens le νοῦς ressemble à l'αἴσθησις : (De anim III, 4 –) ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι – Comme la sensation il se développe, et passe de la puissance à l'acte. Aristote ici diffère de Platon *. Comme Platon il appelle l'âme le τόπος τῶν εἰδῶν, mais non pas l'âme toute entière, seulement l'âme νοητική ; en d'autres termes ce n'est pas en puissance mais seulement en acte tant qu'elle que l'âme est le lieu des idées. Donc le νοῦς comme l'αἴσθησις se développe sous l'influence des objets. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. (Met XI, 7.) Et ce νοητόν ne procède pas

du νοῦς : c'est le νοῦς qui aspire à s'identifier avec lui - si le νοῦς ne fait qu'un avec le νοητόν c'est seulement en puissance, virtuellement - Avant de le saisir (θιγγάνειν, μετάληψις), le νοῦς n'existe pas ; il n'est rien avant de penser, d'agir, ou plutôt il n'est qu'en puissance. Mais ensuite, il existe à part, en lui-même, tandis que la sensation n'existe jamais sans le corps - τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός - (De an. III, 4)

III. [Reste une dernière question : Dans l'acquisition de la science quels sont les rapports de la spéculation et de la sensation ? Aristote les indique nettement Anal. post. I, 2. Il distingue d'abord ce qui est premier pour nous, à notre égard et ce qui est premier en soi. Pour lui, ni la sensation ni l'induction, en un mot aucune opération empirique n'est possible sans des principes absolus, qui ne viennent pas de l'expérience - Il ne met pas ± d'un côté les données expérimentales, de l'autre les principes rationnels, en les séparant absolument. Mais plutôt, comme Kant le fera plus tard, | à son point de vue, | pour la forme et la matière, il montre déjà dans toute sensation un élément formel, intelligible ~~a priori~~. Toute sensation contient autre chose qu'une sensation pure | & simple | - Et ~~d'ailleurs~~ les premiers principes | eux-mêmes | ne sont point connus à part, en dehors de l'expérience ; mais plutôt on

(il n'y aurait) peut dire que sans la sensation | point de pensée.
Donc l'esprit humain débute, si l'on veut, par
la connaissance du particulier ; mais ~~aussitôt~~ bientôt,
à l'occasion de cette connaissance, se développe
en lui le νοῦς qui est le lieu ~~dans~~ des premiers
(comme tel,) principes et qui, | existe à part —

Cette théorie d'Aristote oscille entre l'immanence
et la transcendance des premiers principes – Quand
il montre le général déjà contenu dans la sensation ;
quand il ~~ne~~ voit dans l'induction ~~que~~ le procédé par
lequel nous arrivons aux principes mêmes de
la démonstration ; enfin quand il considère presque
la sensation comme la science en puissance ou
la science comme la sensation en acte, il semble
bien en effet admettre que les 1ers principes sont
(d'un autre côté,) immanents aux choses — Mais, | dire ~~aussi~~ que
le νοῦς existe à part, qu'il a des premiers
principes une connaissance immédiate et que
ceux-ci présentent des caractères irréductibles
à la sensation et sont d'un autre ordre, n'est-ce
pas reconnaître la transcendance de ces
premiers principes ? Le même philosophe
aurait donc enseigné, d'une part, que les
premiers principes sont implicitement contenus
dans la sensation, que par la sensation seule
et l'induction, l'homme peut les atteindre, et
d'autre part qu'ils sont l'objet d'un νοῦς

qui existe à part, absolument distinct du corps — comment concilier ces deux doctrines qui établissent l'une un rapport analytique entre les sensations et les premiers principes — l'autre un rapport synthétique ? — Mais la contradiction que nous voyons là n'existait pas pour les anciens — Leur ~~hypothèse~~ postulat d'une harmonie préétablie entre l'esprit et les choses conciliait tout — L'Esprit, croyaient ils, ~~peut connaître~~ possède en lui-même | des principes identiques avec ceux des choses, et les choses ~~peuvent être connues par~~ se comportent suivant les lois de l'esprit — Qu'importe alors que l'on considère les 1ers principes comme immanents ou comme transcendants ? Il nous semble, à nous, depuis Kant, que si les 1ers principes sont transcendants, ~~nous ne connaissons~~ ne connaître les choses que d'après ces principes, c'est ~~à dire~~ les connaître d'une façon ~~toute~~ relative | à l'intelligence, c'est être enfermé dans l'Idéalisme ; la science absolue, celle qui connaît vraiment les choses telles qu'elles sont ne nous semble possible que si les principes sont immanents — Mais on le voit, la question pour les anciens avec leur postulat n'~~avait~~ offrait ~~plus~~ de difficulté — les principes rationnels qui constituent tout un monde distinct du monde sensible s'adaptent exactement au monde sensible et l'ἀπόδειξις peut aussi rattacher par un lien analytique les choses connues ~~dans~~ par l'expérience à des

principes connus indépendamment de l'expérience

Leçon XXVI. — 26

Aristote.

La Science et l'Etre.

Charbonnier

Charbonnier H

# Leçon XXVI.

## Aristote

## La Science et l'Etre.

Quels sont les rapports de la science et de l'être ? Quelle est la valeur de la science au point de vue de l'être ? L'atteint-elle réellement, dans son fonds véritable ? Ou bien n'en saisit-elle que les contours et l'apparence ?

La science a pour objet le général (Anal. post. I, 2, 10). Le plus général est ce qui est premier absolument ; le moins général, ce qui est premier par rapport à nous. Le plus général est en même temps le plus loin de nous, πορρώτερον ; ce qui est près de nous, à notre portée, ce qui tombe sous nos sens, c'est le particulier : ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθέκαστα. Mais ce qui est le plus loin de nous est à la fois le premier au point de vue de l'être, et le premier au point de vue de la science. Pourquoi cela ? Pourquoi faire du général l'objet de la science et poser ainsi le général avant le particulier ? C'est que, pour Aristote, la science, c'est la démonstration par syllogismes : or le syllogisme n'est possible qu'à de telles conditions : comment démontrer en effet | par voie de syllogisme | que tel triangle a ses trois angles égaux à deux droits, si ce ~~ne sont pas les~~ n'est pas là d'abord une propriété de tout triang

Comment démontrer que *tel* homme est un être vivant, sans affirmer au préalable que *tout* homme est un être vivant ? (M) Métaph. XII (XIII), 10 (p. 289 Bonitz) : « ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Δῆλον δ' ἐκ τῶν ἀποδείξεων καὶ τῶν ὁρισμῶν. οὐ γὰρ γίγνεται συλλογισμός, ὅτι τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἰ μὴ πᾶν δύο ὀρθαί· οὐδ' ὅτι ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, εἰ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῷον. » Si l'on admet que la science a pour objet de démontrer le particulier, et que la forme de la démonstration est le syllogisme, on doit admettre aussi que le général est avant le particulier.

La science ainsi conçue satisfait l'esprit ; elle démontre, elle donne le λόγος, et le λόγος du particulier. Mais en expliquant ~~ainsi~~ de la sorte les choses sensibles, le dev… la Science atteint-elle réellement l'être même ? Si les principes sont des généralités, et si tout ce qui s'en déduit garde encore quelque chose de général, alors, comme le général n'est pas une substance, il s'ensuit que ce qui n'est pas substance est posé avant ce qui est substance. Mét. XII (XIII) M, 10 : « ἀλλὰ μὴν εἴ γε καθόλου αἱ ἀρχαί, ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι αἱ καθόλου, ἔσται μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας. Τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία· τὸ δὲ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου. »

le général n'est pas à part, χωρίς, mais il se trouve dans l'individu. Donc si la science a pour objet le général, elle n'atteint pas réellement l'individu. Du général elle ne peut déduire l'individuel : on ne déduit du général que le général : entre le principe et la conséquence il peut y avoir une différence de degré, mais point de nature ; surtout il ne peut y avoir cette hétérogénéité qui distingue le général de l'individuel. Donc la science, partant de tels principes, ne rejoint pas l'être. Déjà Platon avait essayé de faire pénétrer ses Idées jusqu'au fond même du sensible, mais en vain. Aristote, de son côté, ~~aussi~~ rencontre dans l'être un caractère d'individualité qui reste impénétrable à la science. La métaphysique de Platon ne peut descendre jusqu'à ce qu'elle appelle le non-être ou l'absurde : la science d'Aristote ne peut s'élever jusqu'à l'individuel, le seul être réel [aux yeux d'Aristote]. La difficulté est vue nettement : Mét. XII (XIII) 4, 10 a « τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι, καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων. » Dire que toute science porte sur le général, [illegible]

3?A

nécessaire que les principes des choses soient des essences générales, et non des substances à part, voilà ce qui soulève le plus de ~~est le plus~~ difficultés. Mais la science, comme le savoir, a deux modes : la science en puissance, et la science en acte.

La science en puissance, la puissance, en tant que celle ~~que~~ quant à la matière ~~générale et indéfinie~~, a pour objet le général et l'indéfini. ~~Cette science en puissance et la matière~~. Mais la science en acte est déterminée : c'est la science spéciale de tels objets spéciaux : « ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια. ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος, τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη, καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. .... εἰ ἀνάγκη τὰς ἀρχὰς καθόλου εἶναι, ἀνάγκη καὶ τὰ ἐκ τούτων καθόλου, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐδέν, οὐδ' οὐσία. »

1087a 19 (Met. XIII M, 10 - fin) — « ~~Ἀλλὰ~~ ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ. »

Ainsi deux sortes de science : celle qui porte sur le général, celle qui ne porte pas sur le général.

Le problème est posé, mais non résolu. Car enfin qu'est-ce que cette seconde espèce de science, cette science en acte ? Est-ce ~~aussi~~ encore la science qui a pour objet le général ? Mais alors, semble-t-il, il n'y a point de substance (οὐσία), ~~propre~~ accessible à la pensée.

Pour savoir dans quelle mesure la science atteint l'être ou la substance, déterminons la nature de cette substance, οὐσία, et ses rapports avec le général. Pour désigner l'être, Aristote se sert des mots οὐσία, τόδε τι (distinct de τοιόνδε), forme et matière, ou bien acte et puissance. Met. XI, 5 (p. 245 Tauchn.) « ἐνέργεια μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ τὸ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν. στέρησις δέ, οἷον σκότος ἢ κάμνον. δυνάμει δὲ ἡ ὕλη. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω. » Tels sont les principes de l'être. Met. XI, 1 (Tauchn.) : l'οὐσία est la première de toutes les catégories, soit qu'on en considère l'ensemble, soit qu'on les considère comme une série logique. Viennent ensuite la qualité, la quantité ; mais ce ne sont pas des οὐσίαι, car elles n'existent pas à part : rien, sinon l'οὐσία, n'existe à part. L'οὐσία est-elle le général ? Non. Les Platoniciens le croyaient, eux qui ~~faisaient~~ posaient les substances générales ; car les genres, qui leur seraient [illegible] des substances.

sont des choses générales. Ainsi la substance est supérieure aux qualités, existe à part, n'est pas le général. Aristote la définit: Métaph. IV, 8 (Δ):
« ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία, ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου ~~[illegible]~~ λέγεται ~~[illegible]~~, ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. »
On appelle substances la terre, l'eau, le feu, etc. parce qu'aucune de ces choses n'est affirmée d'un sujet comme prédicat, mais que toutes sont des sujets auxquels on rapporte les prédicats.

La substance est, en métaphysique, ce que le sujet est en logique. Mais il y a deux sens du mot οὐσία: tantôt c'est le dernier substrat, ce qui ne peut en aucune façon être prédicat: « τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται. » Mais c'est aussi le τόδε τι, existant à part, χωριστὸν ὅτε τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος [ἐστὶν] ὁρισ καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου .... τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. (Métaph. IV (Δ) 8). La forme d'une chose, sa définition propre constitue aussi sa substance.

Mét. XI, 1.

Il y a 3 espèces de substances: deux espèces de substances sensibles: l'une, éternelle (les astres); l'autre, corruptible (la terre); puis la substance immobile. Aristote donne ensuite

(Mét. XI) les principes de la substance sensible et ceux de la substance immobile. La science a pour objet les premiers, ~~ils sont d'ailleurs les principes platoniciens, le~~ savoir les principes du changement : « εἰ δὲ ἡ μεταβολὴ, ἐκ τῶν ἀντικειμένων, ἢ τῶν μεταξύ · ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου. » (Mét. XI, 2) Λ

Le changement ne peut se faire que par le passage d'un contraire à l'autre, ou bien par le passage ~~entre les contraires à partir~~ d'un état intermédiaire. Il se fait non pas entre tous les contraires, mais en allant d'un contraire à l'autre dans un même genre, entre deux termes d'une même série.

entre les contraires
à l'un de ces contraires.

Mais si le changement s'opère de cette façon, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui passe d'un contraire à l'autre, car ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui changent : « ἀνάγκη εἶναι καί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. » # On reconnaît ici la doctrine platonicienne : le changement est une substitution d'un contraire à l'autre ; les contraires ne font, pour ainsi dire, que changer de place, sans pour cela changer eux-mêmes de nature : ils restent ce qu'ils sont, comme des qualités immuables.

Mais tous ces changements supposent une sorte de théâtre sur lesquels ils s'opèrent : c'est ἡ ὕλη, la matière : « ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει. ἔστιν ἄρα τὸ τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. »

Ni cette matière ni la forme ne naissent : « μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίνεται οὔτε ἡ ὕλη, οὔτε τὸ εἶδος. λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. » Je veux parler de la dernière forme et de la dernière mat[ière]. Ainsi l'airain devient cylindre (γίνεται) ; ni le cylin[dre] ne devient, ni l'airain. La matière, prise en elle-même, et la forme, prise en elle-même, ne deviennent pas : elles sont éternellement.

« οὐσίαι δὲ τρεῖς · ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖ[σα] τῷ φαίνεσθαι » (qui n'est ceci, c'est-à-dire ~~qui n'est~~ individuelle qu'en apparence. L'ὕλη n'e[st] donc pas cause de l'individualité, (comme le soutie[nt] M Zeller). « ὅσα γὰρ ἔστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον. » Tout ce qui est un par juxtaposition et non par organisation est matière et substrat. Ainsi l'unité de la mat[ière] n'est nullement celle de l'individu, c'est une unité toute extérieure. L'unité de l'individu ne vient p[as] de la matière, mais d'ailleurs : « ἡ δὲ φύσις καὶ τόδε τι, εἰς ἣν καὶ ἕξις τις (XI, 3) » la 2e οὐσία, la φύσις vers laquelle tend la matière, et c'est une certaine manière d'être. Enfin la 3e οὐσία : « ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας » ce qui résulte de l'assemblage de ces deux élémen[ts] ou la substance individuelle, comme Socrate, Callias.

Aristote distingue (XII. 5) un sens où les principes sont des généralités, et un autre sens où ils n'en sont pas : « ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὔ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ, τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο τὸ δυνάμει. » Les premiers principes de toutes choses sont : 1° Ce qui est le premier en acte, la première forme ; 2° Ce qui est le premier en puissance.

Mais ces principes ne se confondent pas avec les principes généraux ~~ne sont pas ceux-là~~ : car le principe de l'individu, c'est l'individu : « ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον. » Si l'on part d'un principe général, on n'arrivera jamais qu'au général. Pour expliquer l'individuel, il faut des principes individuels. Ainsi l'homme en général n'est que la forme, l'idée de l'homme, mais n'existe pas. Ce qui existe, c'est, par exemple, Pélée, cause d'Achille. Son principe, à toi, c'est ton père, à toi. Dans la syllabe βα, le principe, c'est ce β, et α, non pas β en général, mais ce β qui se trouve là. Pourtant si l'on prend la syllabe βα en général, alors c'est bien la lettre β en général qui en rend raison. Ainsi le général ne rend compte que du général, et pour expliquer l'individuel il faut des causes individuelles.

Les substances individuelles que renferme une espèce diffèrent entre elles parce qu'elles ont des causes propres. Ce n'est pas par l'espèce qu'elles diffèrent ; mais chacune d'elles a sa matière, sa forme, plus une cause motrice qui lui est propre : „ τῶν ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι ἡ τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος, καὶ τὸ κινῆσαν, καὶ ἡ ἐμή. Τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά. " ( Met. XII, 5)
Λ

Quels sont donc les rapports de la substance avec le général ? La substance, c'est proprement l'individuel : et plus on s'éloigne de l'individuel vers le général, plus on s'éloigne en même temps de la substance.

¶ Catégories, 5. (Barthn. c. 3, p. 29) :

Il y a deux sortes de substances : la substance première, (individuelle,) qui n'est jamais prédicat, et qui n'est pas non plus un accident : cet homme, par exemple ; puis des substances de second ordre : ce sont les espèces dans lesquelles sont contenues les substances premières ; ce sont ~~les espèces, et~~ même ~~aussi~~ les genres dans lesquels sont comprises ces espèces. Le mot substance s'emploie alors par extension.

Notons que „ εἶδος " ici ne signifie pas forme,

mais espèce, par opposition à γένος, qui signifie genre : εἶδος, [ici] n'est ~~donc~~ pas le τόδε τι ; c'est déjà quelque chose de général, et le γένος est plus général encore.

Quels sont aussi les rapports de la substance avec la forme et la matière, ou avec la puissance et l'acte ? Aristote identifie le genre avec la matière, et l'espèce avec la forme. Le genre est l'ὑποκείμενον ; mais l'énonciation des différences de la forme, appartient à l'acte, participe de l'acte : « ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος, τοῦ εἴδους, καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι » (Mét. VIII, 2) Les qualités générales qui forment le substrat des choses sont plutôt du côté de la matière : « ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων, τῆς ὕλης μᾶλλον. » Aristote dit aussi que τὸ γένος est un, en tant que substrat des différences, ὑποκείμενον τῶν διαφορῶν. Ici le genre [est mis du côté de] ~~égale la~~ matière, ~~la matière une,~~ ~~et M. Zeller le reconnaît~~ (3e édit. III, p. 210). L'espèce égale la forme. Aussi M. Zeller a tort de dire ensuite que [Die Form ist immer ein Allgemeines] ~~la forme est le général~~ (p. 340). La forme évidemment coïncide avec l'acte ; mais l'acte est le contraire de la puissance, c'est-à-dire de la matière

Dans l'acte où la forme n'est pas le général ; c'est le τόδε τι opposé au général, lequel est le τοιόνδε ou * τὸ καθόλου. Zeller a tort de soutenir (p. 339) que la forme est toujours le général, et que le principe d'individuation est la matière : la forme en acte, réalisée, est individuelle. Si Zeller avait raison, le τόδε τι serait plus voisin de la matière que le τοιόνδε : mais Aristote dit le contraire.

Si la connaissance sensible est mise au-dessous de la connaissance rationnelle, c'est ~~que~~ évidemment celle-ci approche bien plus de l'essence. D'autre part Zeller ~~prétend~~ soutient (p. 323) que, d'après Aristote, la matière est inconnaissable. Cependant Aristote identifie la matière et le général, et pour lui le général est τὸ γνωριμώτατον.

contradiction ?

L'être, pour Aristote, est le composé de la matière et de la forme. La matière, c'est l'homogène qui, laissé à lui-même, ~~[illegible]~~ inconnaissable. Il ne devient connaissable que par l'adjonction d'une forme. La matière n'est donc que le principe de la division numérique ; c'est une étoffe dans laquelle on peut découper des figures. Mais la forme est un principe de détermination, d'affirmation ; est le principe de l'individualité

Point d'individu sans matière, il est vrai ; la matière peut être divisée, mais mécaniquement ; or, il faut en outre une division logique dont le principe est la forme : alors, mais alors seulement, l'individu existe. Et même le rôle de la forme est tel, que la forme supérieure, seule de son espèce, ~~se passe~~ [exclut toute] ~~de~~ matière.

pour former des individus

La science porte sur la matière unie à la forme. Mais elle va de la matière à la forme. La sensation saisit les choses comme séparées, au sens physique du mot. L'intelligence les ~~sépare et les~~ distingue au sens logique. C'est par la sensation que nous connaissons l'individu, comme existant à part. Mais c'est par l'intelligence que nous connaissons l'individu, c'est-à-dire l'être avec son caractère propre.

# Leçon XXVII.

## Aristote. (Suite.)

Les éléments formels de la pensée.

M. Clerc

11 Mars 1879.

# Leçon XXVII.

## Aristote. (Suite.)

### Les éléments formels de la pensée.

M. Zeller voit une contradiction entre les conditions de l'être et celles de la science, telles que les présente Aristote. [Selon ce philosophe, dit-il, la] ~~La~~ science ~~dit-il~~, porte sur le général ; or l'être est essentiellement individuel : donc nous ne connaissons pas ce qui est, et ce que nous connaissons ~~ce qui~~ n'est pas ; la science et l'être ne peuvent se rejoindre. — M. Zeller a-t-il raison ? Y a-t-il ou non contradiction ? ~~La réponse à cette question se trouve dans ce qu'Aristote regarde comme le principe d'individuation. Ce principe, dit M. Zeller, est pour Aristote exclusivement la matière. Or la matière n'est pas objet de science, la science a pour objet la forme. Donc la science ne connaît pas les individualités, c'est-à-dire les êtres réels.~~

~~Cependant~~ On peut dire en un sens que [pour Aristote en effet] la science ne coïncide pas avec l'être : la science n'atteint pas les principes ultimes de l'être, les ἔσχατα. Elle n'atteint pas l'ἐσχάτη ὕλη, qui n'est même pas quelque chose de général, qui reste au-dessous de toute généralité : c'est ce qui reçoit toutes les formes (δεκτικόν), mais en soi-même n'en a point. L'ἔσχατον εἶδος n'est pas non plus objet de science, puisqu'étant seul de son espèce, il ne constitue pas un genre : c'est la forme dernière.

Mais en revanche la science atteint l'assemblage de l'ὕλη et de l'εἶδος ; elle l'atteint en le saisissant du côté de la forme, en tant que cet assemblage a une forme. Elle atteint l'αἰσθητὴ οὐσία, l'être dérivé, dans ce qu'il a de déterminé, de fixe et de stable ; et comme ce dernier élément n'existe point à part, χωρίς, mais n'est que l'acte, ἐνέργεια, dont la matière est la puissance, δύναμις, la science atteint

quelque chose de réel, l'être lui-même. Elle atteint chaque être au terme de l'évolution de cet être, sinon au point de départ. En effet elle définit; et quoi? des déterminations complètes, parfaites, en acte. La définition achève ainsi l'œuvre de la nature. Elle pose l'être tel qu'il est idéalement, tel qu'il sera peut-être un jour, en tout cas, tel qu'il doit être, une fois son évolution terminée et toutes ses puissances réalisées.

Pour la science ainsi conçue, la sensation fournit les matériaux. C'est en effet l'objet de la sensation qui est aussi l'objet de la science. La sensation atteint, non pas l'individu (c'est l'être sous sa forme parfaite) mais seulement le particulier, le contingent, l'incohérent. ~~l'absurde~~. En présence d'un composé de matière et de forme, d'un σύνολον, la science en saisit l'élément formel, et la sensation l'élément matériel. Ce dernier ne peut être objet de science, puisqu'il ne rentre dans aucune catégorie; mais la science érige l'objet de la sensation en idée, en définition, en espèce d'un genre déjà démontré. C'est le même être que la science et la sensation considèrent. Mais, pour la sensation, la forme s'efface et la matière reste comme au premier plan; pour la science, c'est l'inverse. Mr Zeller le reconnaît lui-même. C'est la science qui fait connaître l'objet comme individuel, ce n'est pas la sensation: car un individu n'est pas simplement une chose numériquement distincte des autres choses: c'est un être qui se distingue par ses caractères propres. Il se distingue des autres êtres formellement, d'une manière intelligible, par des déterminations générales; et c'est ~~un~~ grâce à ces déterminations nous le connaissons comme individu. Ce n'est donc pas la matière qui individualise. La matière n'est que l'étoffe infinie dans laquelle la forme découpe des individus; elle les reçoit tous (νοῦ διανοία) elle en est la condition, mais non pas l'essence

On peut expliquer ainsi les rapports de la science et de l'être, sans contradiction. On passe en effet fort bien de la science à l'être, dans cette région intermédiaire qui n'est pas la connaissance de la forme pure, ni la connaissance imparfaite de la pure matière ; dans la proportion où celle-ci entre dans l'objet de la connaissance, celle-ci devient la δόξα. La science n'est ni la δόξα ni la νόησις.

## Logique d'Aristote.

Deux points de vue sont à distinguer : le formel et le réel. Au point de vue formel, la logique présente des concepts, du jugement et du raisonnement ; au point de vue réel, la dialectique, l'induction, et l'apodictique ou démonstration nécessaire.

### I.

### 1° Des Concepts.

Platon déjà recommandait de distinguer les marques essentielles d'un objet et ses marques accidentelles (Théét. 208 D) : une bonne définition ne tient compte que des premières. Aristote distingue aussi τὸ συμβεβηκός et τὸ καθ' αὑτό (Anal. post. I, 4, 73, A 34). Il distingue en outre plusieurs espèces de καθ' αὑτό, c'est-à-dire de marques essentielles, trois surtout : 1° τὸ καθόλου ; 2° τὸ γένος ; 3° τὸ τί ἦν εἶναι. Par τὸ καθόλου il entend ce qui est commun à plusieurs choses, non pas accidentellement mais en vertu de leur nature propre : καθόλου δὲ λέγω, ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτό, καὶ ᾗ αὑτό. (Anal. post. I, 4, 73, B. 26.) — J'appelle καθόλου ce qui se trouve dans tous les objets d'une classe, ce qui s'y trouve essentielle[ment] ...

en tant que chacun de ces objets est lui-même. Φανερὸν ἄρα ὅτι, ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασι. Ainsi de l'aveu même d'Aristote, καθόλου, καθ' αὑτό, ἐξ ἀ[…] sont la même chose.

Si ce général est une détermination dérivée, il constitue une qualité essentielle πάθος ὑπάρχον. – Si ce général est l'essence même des choses, il constitue le γένος qui répond à la question τί ἐστι. Le genre est ce qui est commun à des espèces différentes. Top. I, 5, 102, A, 31: γένος δ' ἐστι τὸ ...

Si une partie de l'extension du genre est déterminée par des caractères qui la distinguent des autres parties, la combinaison de cette partie du genre avec ces caractères constitue l'espèce: Mét. X, 7, 1057, B, 7: ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη. – Etant donné le genre χρῶμα et les différences διακριτικὸν συγκριτικόν, la combinaison du χρῶμα avec le διακριτικὸν donne le blanc, avec le συγκριτικὸν le noir.

Enfin lorsqu'un objet est déterminé par des marques générales de telle façon qu'il se distingue ainsi de tous les autres, l'ensemble de ces déterminations constitue le τὸ τί ἦν εἶναι. Ce sont des déterminations générales qui se limitent les unes par les autres, en ce sens comme les mots, qui tous ont une portée générale, et nous servent cependant à représenter des objets particuliers, par la manière dont nous les combinons: nous les limitons les uns par les autres. (Mét. VII, 15, 1040, A, 8). En croisant pour ainsi dire deux lignes qui, prises isolément, sont sans commencement ni fin, nous déterminons un point. L'esprit ne parvient à l'individuel qu'à l'aide du général.

Pour désigner la définition de l'individu, Aristote se sert des mots οὐσία, εἶδος, ὅπερ ὄν, ὅπερ ἕν, et du datif τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι. Le datif dans τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι indique un caractère propre à la chose, son essence même. (L'accusatif dans τὸ ἄνθρωπον εἶναι n'indique pas à quel titre l'individu est ~~[…]~~ homme, s'il l'est essentiellement ou bien accidentellement.

Le τὸ τί ἦν εἶναι ne peut se rapporter qu'à la forme des objets et jamais à leur matière. Or le τὸ τί ἦν εἶναι, c'est l'être connu comme individu, et puisque d'ailleurs cette expression ne se rapporte qu'à la forme, il est bien clair que la matière n'est pas le principe de l'individuation. La matière, comme telle, n'est pas scientifiquement connue, puisqu'elle est inférieure même au γένος, et que la science ne porte que sur les γένη. La matière est donc au-dessous de la science. Le τὸ τί ἦν εἶναι ne correspond pas à l'être sensible (αἰσθητὴ οὐσία), lequel n'est qu'un καθ' ἕκαστα, c'est-à-dire une ~~détermination~~ unité numérique. Le τὸ τί ἦν εἶναι se compose essentiellement de déterminations générales: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός (Mét. VII, 11, 1036, ~~B~~ A 28). La définition, qui ~~est~~ représente l'individuel et le circonscrit, porte sur le καθόλου et l'εἶδος. Ainsi l'individualité, le καθόλου, l'εἶδος sont mis par Aristote tous les trois sur la même ligne.

Le σύνολον est défini, Mét. VII, 15 1039 B 20: Λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δὲ ὁ λόγος ὅλως. Or c'est le λόγος seul qui est objet de définition dans ce σύνολον, et non pas la matière avec laquelle il est συνειλημμένος. — Et Mét. III 4 (p. 49 éd. Tauchnitz): εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ~~[illegible]~~ ἐπιστήμην. S'il n'y a rien en dehors des καθ' ἕκαστα (objets de la sensation), et si ces καθ' ἕκαστα sont indéterminés (ἄπειρα), la science est impossible, car il n'y a pas de science des choses indéterminées. — Ἧι γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. C'est en tant qu'une chose est une et la même, et qu'il y a en elle des déterminations générales, qu'elle peut être connue: εἰ ὅτι μάλιστά ἐστί τι παρὰ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης. Mais ce qui est le plus susceptible d'être en dehors du σύνολον, c'est-à-dire des choses particulières, c'est la forme que ~~d'une activité logique~~, ~~et est~~ ~~[illegible]~~ l'on affirme ~~quelque chose~~ de la matière.

Mét. VII 15. Il ne peut y avoir de ὁρισμός ni de ἀπόδειξις de [illegible] τῶν αἰσθητῶν parce que

comme tel

dans ceux-ci, qui sont des καθέκαστα, se trouve de l'ὕλη, dont la nature comporte à la fois l'être et le non-être. Les καθέκαστα n'ont pas la fixité, l'éternité requise par la science.

La science limite les concepts généraux les uns par les autres, et c'est ainsi qu'elle arrive à connaître l'individuel. Il ne faut pas confondre l'individuel avec le particulier (τὰ καθέκαστα), qu'Aristote appelle aussi l'un numérique τὸ ἀριθμῷ ἕν. Pourquoi pas tout simplement ἕν? pourquoi ce mot numérique, si non pour le distinguer d'une autre unité qu'on pourrait appeler τὸ λόγῳ ἕν, l'un logique, l'un formel ou l'individualité, qui est objet de la science, tandis que le particulier est objet de sensation.

Après l'étude des concepts en eux-mêmes, vient celle de leurs rapports. Il y en a de 2 sortes : ταὐτό, l'identité ; τὸ ἕτερον, l'opposition.

L'identité. — Lorsque plusieurs objets peuvent recevoir un même prédicat. Top. 7. — L'identité n'est complète que lorsqu'il y a identité de forme et de matière. Lorsque l'identité ne porte que sur la forme, il subsiste une distinction numérique (celle que Zeller confond avec la distinction individuelle.)

L'opposition ἀντικείμενα (termes opposés). — Elle comporte 4 cas. Categ. X, 8 (p. 86 Tauchnitz) : λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς &c. Une chose est opposée à une autre au point de vue de la relation — de la contrariété — de la privation et possession — de l'affirmation et négation, ou de la contradiction.
Ex. du 1er cas : l'opposition du double et du demi ; du 2me, le mauvais et le bon ; du 3e, la cécité, la vue ; du 4e, il est assis, il ne l'est pas.

Il ne faut pas confondre la contrariété et la contradiction. Mét. X, 4. On appelle contraires les 2 espèces extrêmes d'un même genre, c'est-à-dire les 2 plus éloignées l'une de l'autre. La condition de la contrariété, c'est l'identité générique, et l'essence en est la distance maxima que comporte cette identité : τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα, οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον, καὶ ἀσύμβλητα (Mét. [illegible] 1055 A. Σ) : les choses qui diffèrent par le genre ne peuvent pas passer de l'une à l'autre, elles sont

distantes et ne sont pas comparables. Le γένος est en logique ce que l'ὕλη est en métaphysique ; il rend possible ~~entre deux contraires~~ le passage ~~de l'un~~ d'un contraire à l'autre. Mét. V, 10, 1018, a, 25 : ἐναντία λέγεται, τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα ἐν τῷ αὐτῷ γένει. On appelle contraire ce qui ne peut pas se rencontrer en même temps dans un même genre, et ce qui diffère le plus dans un même genre, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα ἐν τῷ αὐτῷ δεκτικῷ ; et la plus grande différence que comporte un même substrat, c'est la différence spécifique, ultime, absolue, διαφορὰ τέλειος.

La contradiction a lieu entre les concepts qui sont entre eux comme le oui et le non ; entre une affirmation et une négation qui ne laissent place à aucun concept intermédiaire. Lorsqu'étant donné un concept, on considère tout ce qui est en dehors de ce concept, et qu'ensuite affirmant le premier de ces deux termes, on nie le second, il y a entre ces 2 termes opposition de contradiction. En ce cas, il faut nécessairement que l'un des deux convienne à tout objet donné, c'est-à-dire que l'un soit vrai, l'autre faux.

Opposition et privation. — (Cf. Kant, Théorie des oppositions logiques et réelles ; — théorie de la causalité.) Trois exemples :

1° Mét. V, 22. — ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν μὴ πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖ πεφυκὸς ἔχειν· οἷον, φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται, quand un être ne possède pas une chose que selon l'ordre naturel ~~naturellement~~ il ne doit pas posséder : ainsi une plante n'a pas d'yeux.

2°. — ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ ; quand un être ne possède pas une chose qui appartient soit à sa nature, soit à celle de son genre : un homme aveugle est privé de la vue en un autre sens qu'une taupe.

3°. — ἂν πεφυκός, καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν, μὴ ἔχῃ ; lorsqu'un être qui doit naturellement posséder un attribut ne le possède pas au moment où il doit le posséder. — ἡ γὰρ τυφλότης στέρησίς τις. Τυφλὸν δ' οὐ κατὰ πᾶσαν ἡλικίαν, ἀλλ' ἐν ᾗ πέφυκεν ἔχειν, ἂν μὴ ἔχῃ.

Ces exemples ne distinguent pas nettement ~~les différentes oppositions~~ [cette troisième opposition des précédentes]. Dans le 1er cas, l'opposition revient à la contradiction ἀντίφασις ; dans les 2 derniers à la contrariété ἐναντίωσις. Ici les 2 termes sont également positifs ; là, des 2 termes l'un est positif, l'autre négatif.

Il n'y a rien à dire sur l'opposition des rapports.

Enfin ~~En résumé~~, Aristote pose en principe que deux termes opposés relèvent ~~appartiennent~~ toujours d'une seule et même science ~~genre~~. Cela tient à la solidarité des 2 termes opposés, quelle que soit d'ailleurs la nature de l'opposition.

## 2° Jugement.

Les concepts considérés en eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux. Le vrai, le faux résulte de la combinaison d'un sujet (ὄνομα) avec un verbe (ῥῆμα). D'où la proposition πρότασις ou le jugement, ἀπόφανσις. La forme essentielle du jugement est le jugement simple, catégorique. La vérité d'un jugement consiste dans la conformité de la combinaison d'idées avec les choses. On distingue des jugements affirmatifs et négatifs. D'où la contradiction, ἀντίφασις. Entre 2 jugements qui s'opposent ainsi, point de moyen terme, οὐδ' ἔστι μεταξύ (Anal. post. I, 2, 72, A, 11.) C'est le principium [medii ou] exclusi tertii. Entre un jugement universel affirmatif et un jugement universel négatif il y a un rapport non de contradiction, mais de simple contrariété, lequel n'exclut pas un moyen terme ; en effet, si l'on écarte les 2 espèces opposées d'un même genre, il reste toujours quelque chose, le genre lui-même.

Ici se trouve une lacune : Aristote confond la copule avec le prédicat ; il suit de là qu'il n'a pas une idée nette de la place de la négation, qu'il fait tomber sur le prédicat ; c'est sur la copule qu'elle tombe toujours. (De interpretatione, X, 19.)

Au point de vue de la quantité, on distingue les jugements qui portent sur une pluralité, et sur un seul individu. — Anal. priora I, 9, 25.

Au point de vue de la modalité, les jugements expriment la réalité, la nécess

la possibilité : Anal. prior. I, 2 : πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.

Aristote donne un sens particulier au mot possible. Il distingue radicalement le nécessaire du possible. Pour lui le nécessaire n'est pas au nombre des possibles. Le possible, c'est ce qui comporte l'être et le non-être : Mét. IX, ~~X~~ 8, 1050, B, 8. En un mot il conçoit le possible dans un sens objectif et non pas seulement subjectif. Le possible pour nous, c'est ce dont nous ne connaissons pas encore la détermination complète, ce qui ne l'empêche pas pour cela d'être en soi-même déterminé. Pour Aristote, le possible c'est la δύναμις, ~~d'une existence objective~~ comportant objectivement les deux contraires, c'est la matière, ~~qui~~ laquelle peut être ou ne pas être ~~Le possible implique les contraires~~

Aristote parle peu des jugements au point de vue de la relation, moins encore des syllogismes disjonctifs qui en résultent. Cependant la théorie des jugements disjonctifs se trouve en germe dans sa théorie de l'exclusion d'un troisième terme.

# 18e Leçon.

Théorie du Jugement et du Raisonnement dans Aristote (suite)

Du Syllogisme.

# 28e Leçon

## Aristote (suite) Du Syllogisme

Ajoutons quelques indications sur la théorie de la Conversion des propositions avant de passer au syllogisme.

1r An. Pr. I. Ch. 2. Aristote y distingue la conversion simple et la conversion par accident. La proposition universelle négative est susceptible d'être convertie par conversion simple. Si aucun plaisir n'est un bien, aucun bien n'est un plaisir. L'Universelle affirmative se convertit aussi mais en proposition particulière et non pas universelle. Ex. Εἰ πᾶσα ἡδονὴ ἀγαθόν καὶ ἀγαθόν τι εἶναι ἡδονήν.

La particulière affirmative se convertit en une proposition particulière. Εἰ γὰρ ἡδονή τις ἀγαθόν, καὶ ἀγαθόν τι ἔσται ἡδονή.

Mais la particulière négative ne se convertit pas nécessairement. Οὐ γάρ, εἰ ἄνθρωπος μὴ ὑπάρχει τινὶ ζῴῳ, καὶ ζῷον οὐχ ὑπάρχει τινὶ ἀνθρώπῳ.

Aristote ne connaît pas la Conversion par contraposition. Quelque A n'est pas B; donc quelque non B est A. Exemple: quelque animal n'est pas homme, donc quelque non homme est animal. Cette conversion peut se décomposer ainsi: Quelque A n'est pas B. Donc quelque A est non B. (Équipollence) ou bien quelque A est quelque non B. Donc quelque non B est A. (Conversion simple). Pourtant, dans un passage des Topiques (II. 8) Aristote parle d'une conversion analogue, mais pour la limiter à l'Universelle affirmative: tout A est B. Donc tout non B n'est pas A. c.à.d. nul non B n'est A.

I, 34

## Théorie du syllogisme

Aristote paraît avoir inventé toute la théorie et peut-être même le nom de syllogisme (Sophist. elenc. ch. 18, 3, 34). Voici comment il le définit. (Anal. prior. I. 1) συλλογισμὸς δ' ἐστι λόγος, ἐν ᾧ, τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν. — τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. On ne doit avoir besoin d'aucun autre terme pour amener la conclusion nécessaire. Τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον. Ἀτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἑνὸς, ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων. Dans le syllogisme imparfait, le terme étranger requis pour l'évidence est, sans doute, nécessairement compris dans les termes, mais sans être explicitement contenu dans aucun. Mais, en tous cas, le syllogisme ~~pose tout le nécessaire~~ constitue un enchaînement nécessaire.

Dans tout syllogisme, il y a d'abord deux prémisses, προτάσεις (Anal. prior. I. 1), ou parfois ὑποθέσεις (Mét. V. 2), la majeure et la mineure; puis la conclusion, συμπέρασμα. ~~[illegible]~~ / trois termes, ὅροι. (Anal. prior. I. 4.) Ex. Εἰ γὰρ τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ B, καὶ τὸ B κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι. — On voit la marche suivie. Aristote part du grand terme A, pour aller au moyen B, puis au petit Γ; il va toujours de l'attribut ou prédicat au sujet et du plus général au moins général. κατὰ παντὸς signifie dans toute son étendue. Aristote [illegible] toujours [illegible]

[illegible]

| Les propositions sont formées au moyen de

(Exemple [Anal. prior. L. I.] εἰ τὸ μὲν Α παντὶ τῷ Β, ἢ τινί, τὸ δὲ Β μηδενὶ τῷ Γ· ἀντιστρεφομένων γὰρ τῶν στερητικῶν, ἀνάγκη τὸ Γ τινὶ τῷ Α μὴ ὑπάρχειν). ~~Toujours cette idée de l'extension qui préoccupe Aristote~~. Il passe ainsi sans peine de la Logique à la Métaphysique. Pour lui, le prédicat est, en Logique, ce qui est le Général en Métaphysique. ~~Or~~ Mais en Métaphysique, le Général ~~est~~ dans l'individuel; c'est alors le point de vue de la Compréhension; l'attribut serait en ce sens ~~dans~~ dans le sujet, ~~lorsqu'on dit en Logique que l'attribut est affirmé du sujet~~. Au point de vue Métaphysique, les mots: Grand, moyen, petit, termes, ne se comprennent pas; ils montrent ~~suffisamment qu'il~~ qu'en Logique il s'agit ~~ici~~ uniquement de l'extension, le genre ~~est à~~ étant à l'espèce comme un grand cercle à un petit cercle intérieur. Etant donnée la majeure, tout B est A. et la mineure quelque C est B, on conclut que quelque C est A. Aristote va toujours du prédicat au sujet. Dans le syllogisme de la première figure, le grand, le moyen et le petit termes sont entre eux d'une extension décroissante.

(est posé comme existant)

(noms)

Figures du syllogisme σχήματα. Elles résultent des rapports du moyen terme avec les deux autres. Anal. prior. I. 23 Aristote compte trois figures; il n'a pas connu la quatrième.

Pour déterminer le nombre des syllogismes légitimes, on considère d'abord que dans tout syllogisme il doit y avoir une proposition universelle et une proposition affirmative; puis, que la Conclusion ne peut être Universelle que si les deux prémisses le sont; enfin que tant au point de vue de la Qualité que de la modalité l'une des prémisses au moins est nécessairement semblable à la Conclusion. Anal. priora I. 24. Pour Aristote, le syllogisme de la première figure est seul parfait, parce que c'est dans la première figure seule que la nécessité de la déduction apparaît avec évidence, et toute la ... [illegible]

les syllogismes des autres figures sont imparfaits, mais peuvent se ramener ~~à~~ des syllogismes de la 1re figure, soit par la conversion des propositions, soit par la démonstration indirecte (réduction à l'absurde). Ainsi le syllogisme en cEsArE (nul C n'est B. Or tout A est B — donc nul ~~A~~ A n'est ~~C~~ C) se ramène au syllogisme en cElArEnt de la 1re figure (Nul C n'est B se convertit en : Nul B n'est C, par conversion simple ; le reste demeure) ~~tout A est B de même tout B est A, donc nul A n'est C.~~

Ainsi, Aristote ~~donne les règles~~ indique les variétés du syllogisme. Il parle de l'induction ἐπαγωγή (Anal. prior. c. 23), de l'Exemple, παράδειγμα, de l'instance du raisonnement en Matière vraisemblable. Pour lui l'induction est un syllogisme de la 3e figure.

Le point de vue d'Aristote est donc celui de l'extension. C'est ce qu'on voit manifestement par les expressions μᾶλλον — ~~...~~, μᾶλλον ἄκρον — ἧττον ἄκρον — Ce point de vue est celui de l'analyse ; le petit terme est contenu dans les deux autres ; le moyen terme dans le grand. La philosophie moderne, depuis Hume et Kant, repousse cette idée d'inclusion des notions les unes dans les autres (l'. Elle met à la place l'idée d'association (ou synthèse) de choses hétérogènes. D'après Aristote, le syllogisme repose sur ce Principe : Ce qui est contenu dans la partie l'est à fortiori dans le tout. D'après les Anglais (Stuart Mill, ~~Stanley Jevons~~), le principe du syllogisme est ~~plutôt~~ un principe de ~~substitution~~ coexistence. (St. M., Syst. de Log. II, c. 2, § 3) A étant donné ~~équivalent de~~ coexistant avec B, et B ~~équivalent à~~ coexistant avec C, on en conclut que A ~~est équivalent à~~ coexiste avec C. On remplace ainsi la contenance, l'inclusion par la simple liaison des concepts. Plus de concepts qui rentrent pour ainsi dire, les uns dans les autres — Mais des concepts extérieurs

A ce point de vue de l'Analyse, Aristote ne peut formuler nettement en Logique sa théorie de l'opposition. Kant la rejette comme confondant la Logique et la Métaphysique, malgré les efforts qu'a faits Aristote pour constituer une Logique formelle. Pourtant, la théorie Kantienne de l'opposition se trouve ~~même~~ déjà en germe dans Aristote. ~~Quand il définit la modalité, il se place uniquement au point de vue subjectif mais il n'y reste pas.~~ Il pose nettement le Principe de Contradiction et ~~la~~ sa conséquence ~~[illegible]~~ l'Exclusion d'un Milieu, d'un moyen terme entre les deux contraires. Toute division faite d'après ce principe doit donc être dichotomique. Cependant (Anal. prior. 1. 46) Aristote distingue entre μὴ εἶναι τοῦτο, et εἶναι μὴ τοῦτο. (De interpretatione c. 3), οὐκ ἄνθρωπος et οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ne sont pas exactement l'un un sujet, l'autre un prédicat, mais l'un est ὄνομα ἀόριστον, un sujet indéfini; l'autre un ῥῆμα ἀόριστον, un prédicat indéfini. Aux deux propositions: ἔστιν ἄνθρωπος et οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, Aristote (Métaph. ~~III~~ c. 4) ~~oppo~~ contrairement à son principe), en ajoute une 3e indéfinie: ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος, ou bien: οὐκ ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος; ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος, et οὐκ ἔστιν οὐ δίκαιος. Ces propositions sont caractérisées par un sujet précédé de la négation, on les appelle indéfinies. Voilà pour la qualité.

Quant à la quantité (Anal. prior. I. 1. 24, 16.) la proposition est ou générale, ou particulière, ou bien indéfinie. Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος — ἢ καθόλου, ἢ ἐν μέρει, ἢ ἀδιόριστος. Aristote ajoute: ἀδιόριστον δὲ (λέγω) τὸ ὑπάρχειν, ἢ μὴ ὑπάρχειν, ἄνευ τοῦ καθόλου, ἢ κατὰ μέρος, οἷον τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, ἢ τὸ τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν.

[…]parement

Dichotomie

410 A

J'entends par ἀδιόριστον la proposition qui affirme un prédicat, sans
dire s'il s'applique au tout ou bien à la partie du sujet.

Cette trichotomie, car c'en est une, joue un grand rôle
chez Kant. Lorsque dans la critique de la raison pure (Analytique transcen-
dentale 1.2) il dresse la liste des jugements, il les examine [au] point
de vue de la quantité, qualité, relation, modalité. A chacun de ces points
de vue, il distingue trois espèces de jugements. 1° (Quantité) généraux,
particuliers, individuels — 2° (Qualité) affirmatifs, négatifs, indéfinis
— 3° (relation) catégoriques, hypothétiques, disjonctifs — 4° (Modalité)
problématiques, assertoriques, apodictiques ———. Pourquoi distinguer
ainsi dans chaque genre trois et non pas deux, espèces de jugements? Kant
le dit dans une note de la Critique du jugement (p. 203, édit. Hartenstein,
p. 39, édit. Rosenkranz). Cette note montre bien la différence de l'aristotélisme
et du Kantisme. — Ainsi une division purement logique et formelle
est dichotomique; une division réelle est trichotomique.

Cette distinction du logique et du réel devient plus claire
si l'on considère une théorie de Kant, la théorie des contraires distingués
(Disait Aristote,) des contradictoires. Deux contraires ne peuvent être vrais ensemble, mais
ils peuvent être faux l'un et l'autre. Dans ce dernier cas, une troisième
proposition est possible, énonçant la nature du genre dont les contraires
représentent les espèces extrêmes. Là se trouve l'origine de la théorie kan-
tienne de l'opposition réelle distincte de l'opposition ~~réelle~~ logique
(Philosophie) dans son opuscule : Essai sur l'emploi des quantités négatives en ~~Philosophie~~
l'opposition logique, dit Kant, se fait en vertu du principe de contra-
diction (ex. A, non A) — et l'opposition réelle sans ce principe

+ A. est ~~non A~~ et ~~non~~ A.) La quantité négative en Mathé-
[illegible] est donc une quantité [illegible]

~~tou~~ l'absurde. Celui de l'opposition réelle, cet équilibre qui vaut par un décret, le zéro réel n'est pas absurde ; l'immobilité est un état réel, et non quelque chose d'irreprésentable, d'impensable. Avant Kant, on ne considérait que l'opposition logique ; l'opposition réelle n'a point de place dans Aristote. Toutefois, ses indications sur les jugements infinis sont déjà des pressentiments. Mais Aristote n'a pas encore de principe qui lui fasse distinguer nettement la philosophie de l'être et celle de la pensée.

Conversions et réductions. Voir la critique de Mr Lachelier (Revue philosophique. Mai 1876). Mr Lachelier reste fidèle à Aristote, mais essaie de corriger sa doctrine sur certains points. Le problème de la conversion n'est qu'un cas particulier d'un problème plus général, la déduction immédiate. Mr Lachelier ramène à trois cas la déduction dite immédiate. Subalternation (tout A est B, donc quelque A est B. — Conversion (tout A est B ; donc quelque B est A. — Contraposition (tout A est B ; donc nul non B n'est A.) Or, il n'y a que deux sortes de subalternation, de conversion, de contraposition ; une subalternation par l'universelle affirmative ; une par l'universelle négative — de même pour la contraposition (Mr Lachelier appelle aussi contraposition ce qu'on appelle d'ordinaire conversion simple) enfin, deux sortes de conversion, l'une par l'universelle affirmative, l'autre par la particulière affirmative. (Mr Lachelier réserve le nom de conversion à ce qu'on appelle conversion par accident.) Il montre que chacune de ces déductions prétendues immédiates est, en réalité, médiate et constitue un véritable syllogisme. De plus, chacun des modes de ces déductions dites immédiates repose sur un principe spécial. La subalternation consiste dans ce syllogisme : (tout A est B. Or quelque A est A donc quelque A est B (syllogisme de la première figure) (Notre princi-

408

3

Nota notae est etiam nota rei ipsius. — La contraposition (Tout A est B, nul non-B n'est B; nul non-B n'est A (syllogisme de la figure II) avec le principe : sublata conditione, tollitur etiam conditionatum) — La subalt… Conversion (Tout A est A, tout A est B, quelque B est A.) (syllogisme de la figure III) avec le principe : Nota rei est accidens notae alterius, (un caractère d'une chose est accident par rapport à un autre caractère de cette même chose) — Dans la subalternation et la contraposition, l'universelle affirmative est considérée comme l'expression d'une loi, — dans la conversion comme l'expression d'un fait. — Ceci posé, M. Lachelier fait rentrer la déduction dite immédiate dans la déduction médiate, et, de plus, nie l'utilité et la légitimité de la réduction de la 2e et de la 3e figure à la première, en disant que chaque figure a son principe propre. Selon lui les prétendues réductions ne sont que des cercles, assez innocents d'ailleurs. Enfin, des 19 modes d'Aristote, aucun n'a besoin de démonstration, mais chacun d'eux se rattache au principe propre de la figure à laquelle il appartient. — La théorie d'Aristote est ainsi rendue plus cohérente.

Cependant, la critique anglaise (Voir Liard, Logiciens anglais) écarte et rejette la logique d'Aristote, et la remplace par une autre. (Voir Stuart Mill, Hamilton, Spencer, Boole, Hamilton, Jevons.) Spencer dit, qu'en fait, nous ne raisonnons pas toujours par syllogisme. Sans doute, il y a des vérités que nous établissons avec deux prémisses ; mais il en est d'autres, ou plus simples (et alors il n'y a pas de prémisses) — ou plus complexes, (et alors elles sont le résultat d'un système de rapports nombreux et variés. La théorie d'Aristote donne donc plus et moins qu'il ne faut. Elle est trop simple et trop compliquée… [illegible]

[Left margin note:] dit-il,

3 Moins, quand elle montre une Conclusion issue de deux termes, tandis qu'il y a, dans la réalité, une Combinaison beaucoup plus complexe. — Tout cela est vrai ; mais au point de vue de la Conscience réfléchie, sans doute, avant de penser à la mineure, nous ne pensons pas toujours à la majeure. Mais Spencer cherche comment les choses se passent en fait. Il veut connaître le processus psychologique du raisonnement. Aristote faisait toute autre chose : il cherchait les lois du raisonnement idéal, parfait, tel qu'il existe à un point de vue abstrait, et non pas dans la conscience individuelle ; en un mot, le raisonnement de la raison. La critique de Spencer ne porte donc pas. Nous débutons par l'idée d'un objet particulier nous continuons par la proposition générale que nous suggère la proposition particulière, et nous revenons ensuite à celle-ci. Nous commençons donc et nous finissons, dans un acte de raisonnement, par le particulier mais, au milieu, se trouve le Général. C'est peut-être en effet le processus psychologique ; mais, ce qui le rend légitime, n'est-ce pas ~~aussi~~ la loi trouvée par Aristote ?

Hamilton fait à Aristote le reproche de n'avoir pas attribué de quantité au prédicat, et de le laisser ainsi dans le vague. Or, quand je dis : tout homme est mortel, le mot „mortel" a une quantité ; il n'est pas pris dans toute son extension ; tout homme = une partie seulement du genre „mortel". C'est la doctrine de la quantification du prédicat, d'où résulterait la possibilité de mettre le signe = entre le sujet et le prédicat. Dès lors, la théorie du syllogisme peut être modifiée, et la logique traitée comme l'algèbre. Plus de grand terme, ni de moyen, ni de petit ; plus de figures. Le type de tout raisonnement est : $A = B$ ; $B = C$. — Donc $A = C$. Hamilton dit lui-même que toute conversion se réduit à une simple équation

Il substitue le raisonnement algébrique au raisonnement logique.

Mais la critique la plus hardie est encore celle de Boole et de Stanley Jevons. Pour le premier, la logique d'Aristote n'est qu'un cas particulier de la logique générale. Dans l'ancienne analytique, toute inférence est tirée ou d'une seule proposition (inférence immédiate) ou de deux propositions (inférence médiate, syllogisme). Mais là s'arrête pour Aristote le procédé déductif. On ne se demande pas quelles sont toutes les relations logiquement possibles entre tous les termes, si nombreux qu'ils puissent être, d'une proposition donnée ; il ne se demande pas davantage quelles conclusions résulteront d'un système de plus de deux prémisses. Et Boole pose ainsi le problème : Étant donné un système d'un nombre quelconque de termes, en éliminer autant de moyens termes qu'on voudra, et déterminer toutes les relations impliquées par les prémisses entre les éléments qu'on désire retenir. — Stanley Jevons va plus loin ; il arrive à la création d'une Machine logique sorte de clavier avec des touches pour les termes sujets et les termes prédicats. Mais c'est une complication plutôt qu'une simplification de la logique aristotélicienne les résume, on ne l'a modifiée que dans les détails. La grande différence entre elle et la logique moderne est dans les différences des points de vue ; point de vue de l'extension des idées pour les anciens, et de leur association pour nous. Mais cette différence sur le fond même des choses c'est déjà de la Métaphysique, au plus de la logique. Quoi qu'il en soit, elle [illegible] de la même manière [illegible] Métaphysique [illegible]

psychologique du raisonnement offrent matière à discussion, le côté tout logique n'en offre pas.

XXIX^e Leçon.

P. Faure

Jaure

# XXIX$^e$ Leçon
## Aristote.
## De la démonstration

Il y a chez Aristote une confusion du subjectif et de l'objectif qui rend cette théorie ~~longue~~ obscure pour un moderne. Il n'attache aucune importance, à la question de savoir si une idée vient de l'expérience ou procède a priori de notre esprit. Il ne pousse pas l'analyse aussi loin

en ce qui concerne la valeur objective des idées,

L'objet des derniers analytiques n'est pas précis. Il y est question de l'ἀπόδειξις, de la définition, de la dialectique. Il est malaisé de fixer le rapport qui existe entre elles. L'idée générale de l'étude de nos auteurs, la logique ~~formelle~~ réelle, c'est la parfaite concordance de l'être et de la pensée, poussée si loin que l'expression même de la pensée, le langage est considéré comme une représentation de l'être. Metap. VII. 5. Le passage de la logique formelle à la logique réelle n'est pas difficile pour Aristote. Le caractère fini, πεπερασμένον, détermination réciproque que présentent les notions, Aristote le transporte immédiatement ~~dans~~ aux ~~les~~ choses. La démonstration, c'est-à-dire l'application des choses elles-mêmes ne sera que l'application pure et simple des principes posés dans la logique formelle. De la théorie à la pratique, le passage est analytique. Le principe de contradiction, d'identité s'applique immédiatement aux choses.

On peut, dans la logique réelle, distinguer trois parties principales. 1°. la théorie de la démonstration ou apodictique. Ἀπόδειξις — derniers analytiques. 2°. La théorie de l'induction

et du raisonnement dialectique. Ἐπαγωγή ; διαλεκτικὸς συλλογισμός – Topiques – Derniers analytiques. De ce raisonnement peut rapprocher le raisonnement sophistique. Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγ[χων]

3° La théorie de la définition, résultat de la combinaison de la démonstration et de l'induction : Derniers analytiques.

## 1°

## De la démonstration

Dans les derniers analytiques 1.1. Aristote distingue les rais[onnements] λόγοι en deux catégories : οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς. Cette expression semble indiquer qu'Aristote réserve le titre de syllogisme à un raisonnement distinct de l'ἐπαγωγή (à la démonstration.) Mais selon lui l'induction procède encore par syllogisme, comme le montrent d'autres passages. 1ers Analytiques II.25. Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς· ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς <u>συλλογισμός</u> τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ <u>συλλογίσασθαι</u>. L'induction et le syllogisme inductif consistent à prouver que le grand terme appartient au moyen par l'intermédiaire du p[etit]. Par exemple, (appelons α le grand terme, β le moyen, γ le petit, α et γ seront les extrêmes. Dans Aristote α est toujours le terme le plus général ; β vient après et γ est le moins général. Le mot moyen terme ~~qui n'a pour nous qu'un sens grammatical~~ avait pour Aristote ~~un~~ son sens ~~logique~~ propre : le terme dont l'extension est véritablement moyenne.) L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps : Or l'homme, le cheval et le mulet sont des animaux sans fiel .. donc les animaux sans fiel vivent longtemps.

Ce syllogisme est légitime si l'on égale l'extension du petit terme à celle du moyen, de manière à pouvoir convertir la seconde proposition ainsi: « Tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval, et le mulet. » Ce n'est pas dans la forme que réside la difficulté: c'est dans la détermination d'une condition relative aux choses mêmes, à la réalité. Il faudrait, en effet, savoir si la 2ème proposition est légitimement convertible.

Les deux sortes de syllogismes sont bien caractérisées comme il suit: « ὧν μὲν γάρ ἐστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός· ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς. Καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ. φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δὲ ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. — Φύσει: C'est à dire si nous voulons obtenir l'évidence absolue, impersonnelle, nous devons mettre nos pensées dans le moule syllogistique: mais en fait, psychologiquement ce n'est pas ainsi que nous procédons: nous procédons par induction.

~~Ceci~~ Et la différence capitale qui existe entre le syllogisme apodictique et le syllogisme inductif consiste en ceci: dans ce dernier, la proposition qui renferme le petit terme et le moyen est convertible. Les deux termes ont la même extension; dans le syllogisme déductif cette proposition n'est pas convertible.

Le point de départ du syllogisme apodictique, c'est la proposition apodictique: ἀποδεικτικὴ πρότασις. Elle est définie Anal. prior. I. 1.: διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν. La proposition apodictique consiste à opter (λῆψις) pour l'un des termes de l'alternative, de la contradiction.

416

Οὐ γὰρ ἐρωτᾷ, ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων· ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν. Celui qui démontre ne demande pas, mais opère. Demander l'alternative, c'est la définition de la διαλεκτικὴ πρότασις. D'ailleurs l'une et l'autre proposition peuvent fournir des syllogismes. Οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν· καὶ γὰρ ὁ ἀποδεικνύων, καὶ ὁ ἐρωτῶν συλλογίζεται λαβών τι κατά τινος ὑπάρχειν, ἢ μὴ ὑπάρχειν· ὥστε ἔσται συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἁπλῶς κατάφασις ἢ ἀπόφασίς τινος κατά τινος. — Ἀποδεικτικὴ δέ, ἐὰν ἀληθὴς ᾖ, καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη· διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως· συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου. « Celui qui démontre, aussi bien que celui qui ~~raisonne~~ demande, raisonne par syllogisme, du moment qu'il admet un prédicat appartenant à un sujet. Ainsi pour qu'une proposition soit syllogistique, il suffit qu'elle affirme ou nie quelque chose de quelque chose, un prédicat d'un sujet. La proposition sera apodictique, si elle est vraie et si elle résulte des principes. La proposition dialectique est dans les prémisses la demande d'une alternative; dans la conclusion l'adoption de ce qui paraît et de ce qui est vraisemblable. »

Cette ἐρώτησις est expliquée dans le Περὶ ἑρμηνείας. ch. 9 par la logique des futurs. Aristote établit que le principe de contradiction ne s'applique pas au futur de la même façon qu'au présent et au passé. Il est nécessaire que ce qui est soit, lorsqu'il est; mais il ne s'ensuit pas qu'il est nécessaire que tout être soit, ou que tout non être ne soit pas. Car ce n'est pas la même chose de dire que tout être est nécessairement, lorsqu'il est, et qu'il est nécessaire qu'il soit *ἁπλῶς

| 2. Dire

abstraction faite du temps. Ce qui est nécessaire à l'égard du futur, c'est que l'alternative soit posée. Il est nécessaire qu'A ou B se produise ; que l'un des deux termes de l'alternative soit vrai, l'autre faux ; mais non que A soit vrai et B faux, ou B vrai et A faux. Dans le futur se trouve un élément contingent. Deux termes sont posés, voilà ce qui est nécessaire ; quant à celui des deux qui se réalisera, voilà ce qui est contingent. L'ἐρώτησις τῆς ἀντιφάσεως est la position d'une alternative. Le jugement dialectique pose une alternative et le syllogisme dialectique conclut en optant prématurément, avant l'événement, par des raisons non intrinsèques, pour l'un des deux termes de l'alternative. Aussi n'arrive-t-il qu'à l'ἔνδοξον. Au contraire l'ἀπόδειξις est un syllogisme dont les prémisses sont des propositions nécessaires : ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις. Anal. post. I. 4 [Tout syllogisme se compose donc soit de propositions nécessaires, soit de propositions exprimant ce qui arrive le plus souvent. Dans le 1er cas la conclusion aussi est nécessaire ; dans le 2e cas, il y a sans doute encore syllogisme, mais non plus démonstration. Πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων. καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον· εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. Anal. post. I. 30 Et encore : συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται ἄνευ τούτων (τῶν ἀναγκαίων), ἀπόδειξις δὲ οὐκ ἔσται. Anal. poster. I. 2

La démonstration est la forme suprême du raisonnement. Elle donne non seulement le ὅτι, mais encore le διότι. (Anal. post. I. 13

Mais en quoi consiste l'élément nécessaire, impliqué par la démonstration ?

H18

Aristote définit le nécessaire (Anal. post. 1. 4) ce qui appartient essentiellement à tous les objets d'une même espèce: φανερὸν ἄρα, ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν τοῖς πράγμασι. Or il y a autant de caractères appartenant nécessairement aux êtres qu'il y a de caractères généraux. Le général proprement dit, ce n'est pas seulement ce qui est commun à un certain nombre d'objets; c'est ce qui appartient à une [espèce] à une collection, essentiellement, ce qui appartient à un être en tant qu'il est ceci et non autre: ex: l'homme en tant qu'homme. Aristote cherche ainsi toujours à déterminer l'essence, le caractère constitutif d'un être; il a eu le sentiment de l'induction moderne et de ses difficultés; l'énumération d'un certain nombre de sujets [de même espèce] possédant tous un prédicat ne prouve nullement que ce prédicat appartient ~~essentiellement~~ à ~~ces sujets~~ l'espèce elle-même.

La démonstration comprend de toute façon 3 éléments: 1° ce qu'il s'agit de prouver ou le prédicat qu'il s'agit d'affirmer d'un sujet; 2° ~~les~~ principes d'où le raisonnement déduira cette attribution du prédicat au sujet; 3° la chose à laquelle il s'agit d'attribuer le prédicat. Anal. post. 1. 10. 76. B 11: πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν· ὅσα τε εἶναι τίθεται, ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική (c'est-à-dire le sujet de la conclusion, le γένος, dont la science opère recherche les manières d'être παθήματα.) — καὶ τὰ κοινά, ἃ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδεικνύουσι· καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει (les πάθη, le prédicat de la conclusion). Et: ἀλλ' οὐδὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τε δεικνύσι καὶ ἃ δεικνύσι καὶ ἐξ ὧν. (ibid) et ailleurs. Metap III. 2. 997

A. 8 (II. Tauchnitz) : ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν. Donc 3 choses à considérer : γένος ὑποκείμενον, πάθη, ἀξιώματα. Ou plutôt 2 seulement, ἀξιώματα et γένος. Car les παθήματα attribués au γένος résultent des ἀξιώματα. C'est l'application au γένος des manières d'être énoncées dans les ἀξιώματα.

Si la démonstration doit opérer au moyen de propositions nécessaires (ἐξ ἀναγκαίων), il doit y avoir des propositions nécessaires relatives au γένος, aussi bien que des propositions nécessaires universelles, qui constituent les ἀξιώματα. Il faut que tout soit nécessaire dans la démonstration. Aristote développe cette condition : Anal. post. I. 6. Le syllogisme, dit-il, repose sur des prémisses qui énoncent le τί ἐστι, l'élément nécessaire des choses ; et le rapport du moyen terme aux deux autres doit être lui-même nécessaire. Si le moyen terme n'est pas contenu nécessairement dans le grand, et ne contient pas nécessairement le petit, on ne sait pas le pourquoi ; quand même la conclusion serait nécessaire, elle ne le serait pas à l'aide du moyen terme, puisqu'alors le moyen serait contingent. Or il faut que la conclusion soit nécessaire. Il ne suffit pas que la conclusion soit nécessaire, considérée en elle-même ; il faut encore que la ~~forme~~ matière du raisonnement lui-même soit nécessaire ; c'est à dire que le moyen terme relie nécessairement le petit au grand. Or cette condition sera remplie, si l'on considère que les démonstrations, dans leurs prémisses, ne doivent pas passer d'un genre (γένος) à un autre, excepté lorsque l'un des genres est subordonné à l'autre. Cette idée est très-importante : les genres sont regardés comme distincts les uns des autres, comme nettement séparés ; et s'il y a des principes communs à tous les genres, garantissant ainsi l'unité de la

Ensuite, il y a de plus des principes propres, fournissant pour chaque classe d'objets une explication appropriée. Ce n'est donc pas expliquer les choses que de les rattacher immédiatement au principe suprême; il faut ~~quoi~~ les rattacher d'abord à leurs principes propres.

Ex. Anal. post. I. 7 : Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι· οἷον, τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ. On ne saurait démontrer (δεῖξαι) en passant d'un genre dans un autre; ainsi la géométrie ne pourrait s'expliquer par l'arithmétique. (remarquons que cela se fait maintenant) ~~tous les jours~~. ~~Mais~~ Pour Aristote les genres sont tellement séparés que le passage n'est pas possible de l'un à l'autre, même entre deux genres parallèles: il faut ~~pour cela~~ que l'un soit contenu dans l'autre. ὧν δὲ τὸ γένος ἕτερον, ὥσπερ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας, οὐκ ἔστι τὴν ἀριθμητικὴν ἀπόδειξιν ἐφαρμόσαι ἐπὶ τὰ τοῖς μεγέθεσι συμβεβηκότα· εἰ μὴ τὰ μεγέθη ἀριθμοί εἰσιν. Il est impossible, dit Aristote, d'adapter aux grandeurs la démonstration propre aux nombres, à moins que les grandeurs ne soient des nombres. Aristote explique ainsi la différence de ces 2 genres: la démonstration arithmétique reste constamment dans le genre qui lui est propre: ἡ δ' ἀριθμητικὴ ἀπόδειξις ἀεὶ ἔχει τὸ γένος περὶ ὃ ἡ ἀπόδειξις· καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως. Ὥστε ἢ ἁπλῶς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι γένος, ἢ πῇ, εἰ μέλλει ἡ ἀπόδειξις μεταβαίνειν. ἄλλως δ' ὅτι ἀδύνατον, δῆλον. Il faut donc que le genre soit le même, ou qu'il y ait au moins analogie, si l'on veut que l'ἀπόδειξις puisse passer d'un genre à l'autre. Autrement la chose est impossible. Car il faut que les extrêmes et moyens termes appartiennent au même genre: ἐκ γὰρ τοῦ αὐ. [illegible] ἀνάγκη

τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα εἶναι. S'il n'en est pas ainsi, on n'obtient que des accidents, et non pas des prédicats essentiels au sujet: εἰ γὰρ μή, καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα ἔσται. Le seul cas où on puisse passer d'un genre à un autre, c'est lorsque celui-ci se trouve compris dans le 1er. Ex: ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα, ὥστ' εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτερον. οἷον τὰ ὀπτικὰ πρὸς γεωμετρίαν, καὶ τὰ ἁρμονικὰ πρὸς ἀριθμητικήν. — De même encore, si quelque chose appartient aux lignes, non pas en tant que lignes, mais par ~~[illegible]~~ accident, comme la beauté à la ligne droite, il n'appartient pas à la géométrie de démontrer cette proposition; car ce caractère, la beauté, n'appartient pas à la ligne en vertu de son essence, comme quelque chose qui lui est propre, mais plutôt comme quelque chose de commun. Il faut donc recourir en ce cas aux principes communs, et laisser les principes propres. οὐδ' εἴ τι ὑπάρχει ταῖς γραμμαῖς μὴ ᾗ γραμμαί, καὶ ᾗ ἐκ τῶν ἀρχῶν τῶν ἰδίων. οἷον, εἰ καλλίστη τῶν γραμμῶν ἡ εὐθεῖα, ἢ, εἰ ἐναντίως ἔχει τῇ περιφερείᾳ: οὐ γάρ, ᾗ τὸ ἴδιον γένος αὐτῶν, ὑπάρχει, ἀλλ' ᾗ κοινόν τι. Anal. post. I. 7.

Une chose ne peut donc être scientifiquement prouvée que par les principes propres. Seulement il est très difficile de savoir si l'on a réellement rattaché la chose aux principes de son genre. Quand nous déduisons la chose de certains principes vrais et premiers, nous croyons savoir. Souvent il n'en est rien. Il faut une identité de genre entre la conclusion et les prémisses. Cette doctrine d'Aristote est très précieuse. Il ne peut plus être question de tout expliquer par l'eau, le feu, l'infini — L'idée de la science, c'est-à-dire d'une explication

tirée des causes prochaines, immédiates a fait de grands prog

Platon cherchait entre une idée pour chaque chose: tautologie pu

Aristote établit un rapport ~~certain~~ précis entre la chose à démontr

et ce qui la démontre; c'est le rapport de l'espèce au genre. Il ne f

pas aller immédiatement du genre suprême aux derniers individ

Mais entre les deux il y a ~~comme~~ une hiérarchie bien définie d'

| proprement dite,

intermédiaires. Aristote constitue la science | ~~propre~~, par cette u

de principes particuliers à chaque genre. La science a désormais

domaine propre, quoique encore enfermé dans celui de la métaph

En même temps Aristote conçoit les genres comme objectivement

séparés les uns des autres. Aristote en effet ne distingue pas l'être

pensée; le principe de la pensée est précisément cette exclusion

réciproque, absolue de l'être et du non-être. Aristote ne comprend

pas plus dans les choses que dans les idées comment l'être et le no

être pourraient être associés. Admettre en effet ~~du ...~~ d'un genre à l'autre un

passage insensible, une transition, ce serait admettre que le n

et l'autre se rapprochent, se combinent, en un mot sont identiques.

Ce serait violer le principe de contradiction. Donc Aristote reste

| principe de

fidèle au | Platon, qui faisait exister aussi les idées en dehors les un

des autres; et l'esprit humain reste aussi fidèle à cette doctrine

~~...~~ toutes les fois qu'il se place au point de vue dogmatique. C'est le

point de vue critique qui permet seul de supprimer le χωρισμός

des genres, de les rapprocher, de supposer entre eux des transitions

insensibles. ~~La ...~~ Étant donnée la méthode de la synthèse subjective,

$ ~~ne trouve que~~

Cette ~~participation~~ association de l'être et du non-être n'est ~~un~~ plus contradi

pour l'esprit humain, puisque c'est lui-même qui rapproche

et combine les idées et les ~~conçoit comme~~ traces jouissant l'une dans l'autre. L'action comporte l'indéfini, que les choses excluent.

Les principes communs à toutes les sciences sont comme la majeure de la science universelle ; les principes propres à chaque science en sont les mineures. Aristote ne donne pas la liste de ces derniers. Quant aux autres, ils se ramènent tous au principe de contradiction ; Aristote en a perfectionné la formule, en disant qu'il est impossible que deux prédicats opposés appartiennent à un seul et même sujet, dans les mêmes conditions et dans le même temps. Avec ce principe ainsi perfectionné, Aristote rejette cette assertion des sophistes que les choses sont pour chaque homme telles qu'elles lui apparaissent. Au principe de contradiction Aristote joint le principe de l'exclusion d'un moyen terme entre les 2 termes de la contradiction. Ces principes sont indémontrables ; la raison les perçoit immédiatement.

Les principes propres à chaque science sont-ils également indémontrables ? Oui. Autrement la démonstration serait impossible. Elle est sans valeur si l'on admet un progrès à l'infini dans la série soit des grands termes, soit des moyens, soit des petits. Il faut donc arriver à des principes premiers, aussi bien dans la série des moyens termes et des petits que dans celle des grands. Il y a donc une science immédiate des principes propres aussi bien que du principe suprême commun à tous. Les principes propres sont aussi des principes premiers ; mais en quel sens ? Zeller dit que c'est l'expérience qui les fournit immédiatement : ἴδιαι δὲ καθ' ἑκάστην εἰσὶν αἱ

Il s'appuie sur ce texte :

H24

πλεῖσται· διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. λέγω δ', οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (Anal. prior. I. 30) et ~~[illegible]~~ il montre qu'Aristote considérait comme des vérités données immédiatement des jugements qui pour nous sont très complexes et supposent plusieurs raisonnements. ~~Toutefois~~ Mais, s'il est vrai que l'esprit part de l'expérience dans la formation des ἴδιαι ἀρχαί, ceux-ci pourtant n'en dérivent pas. Autrement la démonstration ne serait plus nécessaire. Le νοῦς est le point de départ de la science, c'est-à-dire celui des principes. L'expérience n'est à l'égard des principes et des propositions qu'une cause occasionnelle, indispensable, il est vrai; mais elle n'en est pas la source. Car la raison qui fournit les ἴδια, comme les κοινά; elle fournit ceux-ci par elle-même, immédiatement, les autres médiatement, à l'aide de l'expérience. Cette nécessité attribuée à des principes que l'expérience contribue à former étonnerait Kant. Mais il n'y a rien là d'étonnant, puisqu'Aristote admet l'harmonie préétablie de l'esprit et de son objet. La démonstration pour Aristote a donc une valeur objective. Dans les choses il existe des genres distincts les uns des autres, comme en exige la démonstration d'après le principe de contradiction.

Selon Aristote

———

P. Gaudillon



Leçon XXX.

Aristote. — L'induction.

188.

H217

Aristote semble être véritablement le fondateur de la philosophie de l'induction. Mais il est difficile, presque impossible de déterminer (avec précision) sa théorie à ce sujet. Le plus souvent il oppose ἐπαγωγὴ et συλλογισμὸς comme deux manières d'apprendre: "μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ, ἢ ἀποδείξει. (Anal. post. I. 18). Le syllogisme opposé à ἐπαγωγὴ est le syllogisme apodictique: c'est l'ἀπόδειξις. mais l'ἐπαγωγὴ est aussi un syllogisme en un sens. ~~Ainsi les ἐπακτικοὶ λόγοι, ces éléments essentiels de la philosophie que Socrate distingua le premier~~ des autres modes de la pensée: Δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους, καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. (Met. XII. 4. p. 267. éd. Tauchnitz). On voit l'importance que Aristote donne à l'induction: elle a rapport ~~comme il la définit~~ à l'ἀρχὴ ἐπιστήμης, au principe même de la science. En quel sens? Aristote le dit: Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου· ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι, εἰ μὴ δι' ἐπαγωγῆς. (Anal. post. I. 18). Il est impossible d'arriver à la conception des principes généraux si ce n'est à l'aide de l'induction. C'est donc l'induction qui fournit à la démonstration même (+) les propositions générales. C'est dire, puisque l'ἀπόδειξις ~~est~~ opérée sur matière nécessaire, que la conception des principes universels et nécessaires est impossible sans l'induction. [Toute acquisition de science suppose des connaissances préalables sur lesquelles elle vient pour ainsi dire se greffer: nous ne connaissons jamais qu'en rattachant une

Il elle-même est souvent appelée par Aristote συλλογισμός. Aristote rapporte à Socrate le mérite d'avoir le premier distingué les ἐπακτικοὺς λόγους

perceptions à des formes préexistantes dans notre esprit et comme à des connaissances latentes. Ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς· ἡ δὲ, συλλογισμῷ. Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου· εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. (Ethic. Nicom. VI. 3) L'induction est le point de départ de la science même des choses générales. Or ces propositions générales sont les principes d'où part le syllogisme, principes qui ne se démontrent pas eux-mêmes par voie syllogistique, mais qui sont le résultat de l'induction. Telle est l'importance attribuée par Aristote à l'induction : elle fournit au syllogisme apodictique les propositions qui lui servent de point de départ.

Ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος (Anal. post. I. 1) l'induction prend pour point de départ le particulier pour arriver au général. C'est la détermination de principes généraux au moyen d'éléments particuliers. Οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ [τοῦ] δῆλον εἶναι τὸ καθέκαστον (Anal. post. I. 1) Les raisonnements inductifs montrent (non pas créent, extraient, forment, mais seulement montrent) le général à l'aide de l'évidence du particulier. L'induction fait ainsi passer du connu à l'inconnu ; elle vient immédiatement après la sensation qui reste le point de départ.

Aristote nous donne le mécanisme de l'induction dans les Analyt. prior. II. 23 & 25. Soit A et Γ les deux termes extrêmes, et B le moyen terme. L'induction a pour objet de montrer à l'aide du petit terme Γ que le grand terme A appartient au moyen

substance

que B est A, ὑπάρχει, le mot propre pour exprimer le rapport d'attribut à ~~sujet~~, ceci donne toujours le rôle de sujet au terme le plus général dans la proposition ; et les termes A, B, Γ sont rangés selon leur généralité décroissante. Au lieu de dire B est A, Aristote dit A ὑπάρχει τῷ B. Soit A représentant le terme μακρόβιος — B le terme ἄχολος — Γ le terme τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον οἷον ἄνθρωπος, ἵππος καὶ ἡμίονος, les espèces qui vivent longtemps comme l'homme, le cheval, le mulet. Voici comment se construit l'induction :

1re proposition : τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ A· πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον. A toute l'extension de Γ appartient A, ou : ~~tout~~ Γ est A, c'est-à-dire toutes les espèces qui n'ont pas de fiel vivent longtemps, πᾶν, toute la collection, toute la série des êtres sans fiel.

2e proposition : ἀλλὰ καὶ τὸ B, τὸ μὴ ἔχον χολήν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ. tout Γ est B, c'est-à-dire la série des êtres considérés (l'homme, le cheval, le mulet) est sans fiel.

3e proposition : εἰ οὖν ἀντιστρέφει τὸ Γ τῷ B, καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον, ἀνάγκη τὸ A τῷ B ὑπάρχειν. Si maintenant on substitue Γ à B réciproquement, et si Γ (le petit terme) ne surpasse pas en extension le moyen B, en d'autres termes si on convertit la 2e proposition : "tout Γ est B" en celle-ci "tout B est Γ" : tous les êtres sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet ; — alors ~~en effet~~ il est nécessaire que A appartienne à B, ou que tout B ~~est~~ soit A, que tous les ~~êtres~~ animaux sans fiel vivent longtemps.

En résumé, voici le syllogisme :

H 30

l'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps ;

or l'homme, le cheval, le mulet sont des animaux sans fiel ;

(par conversion) tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet ;

donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

Aristote indique aussitôt après sur quoi repose la légitimité de la conclusion : ἐὰν δύο ἄττα τῷ αὐτῷ ὑπάρχῃ, καὶ πρὸς θάτερον αὐτῶν ἀντιστρέφῃ τὸ ἄκρον, ὅτι τῷ ἀντιστρέφοντι καὶ θάτερον ὑπάρξει τῶν κατηγορουμένων. Si deux prédicats peuvent être affirmés d'un même terme, et si l'extrême (le sujet, le petit terme) peut être changé en l'un de ces deux prédicats, l'autre prédicat peut être également affirmé du terme ainsi substitué. — Dans le cas particulier qui nous occupe, A et B peuvent être également affirmés de Γ ; de plus Γ peut être mis à la place de B ; donc A peut être affirmé de B. La condition du raisonnement est donc la possibilité d'intervertir les termes Γ et B ou de convertir la 2e proposition. Aristote distingue ainsi cette conversion : δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκείμενον — il faut considérer Γ, le petit terme, (c'est-à-dire l'homme, le cheval, le mulet) comme comprenant tous les individus ou la série totale des cas où se réalise l'idée générale. Telle est la condition de l'induction : car l'induction est διὰ πάντων ; elle se fait au moyen de la totalité.

L'induction est donc encore un syllogisme, mais qui diffère du syllogisme proprement dit : ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως. ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός, ὧν δὲ μὴ ἔστι, —

ἐξ ἐπαγωγῆς. καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν· ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ. Ainsi le syllogisme inductif dérive tt entier de la proposition première immédiate ; le moyen terme n'y joue pas le rôle d'intermédiaire qu'il joue dans le syllogisme proprement dit. Tandis que le syllogisme, qui se fait à l'aide d'un moyen terme, établit un lien entre le grand terme et le petit, à l'aide du moyen ; l'induction au contraire relie le grand au moyen à l'aide du petit. Le mot "moyen" signifie ici : "terme d'une extension moyenne" et non plus terme intermédiaire, trait d'union. On montre à l'aide de Γ que B est A, en ~~regardant~~ montrant que B égale en extension Γ duquel on sait expérimentalement, immédiatement qu'il est A. La proposition première est : "tout Γ est A", ou encore : "B est A" en regardant B comme égal à Γ. Aristote termine le chapitre en disant que, si l'on considère les choses en elles-mêmes, dans la nature, φύσει, le syllogisme à l'aide d'un moyen terme est antérieur, plus facile à connaître ; mais par rapport à nous, à notre point de vue, c'est le syllogisme inductif : φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

Mais il y a des difficultés. Le syllogisme se fait διὰ τοῦ μέσου, et l'induction n'a pas de moyen terme. Cependant Aristote présente l'induction sous forme syllogistique, sauf à dire ensuite ~~[illegible]~~ qu'elle s'oppose au syllogisme. Comment concilier tout cela ? Voici : l'induction est un syllogisme quant à la forme,

H32

c'est-à-dire que nous devons lui donner la forme du syllogisme, si nous voulons nous rendre un compte exact de la valeur qu'elle possède. Le syllogisme est la forme générale du raisonnement : οὐ δὲ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοί, καὶ ἁπλῶς ἡτισοῦν πίστις καὶ ἡ καθ' ὁποιανοῦν μέθοδον. Non seulement les syllogismes dialectiques et apodictiques se forment à l'aide des figures indiquées, mais de même les syllogismes de la rhétorique, et plus généralement, toute ~~notion~~ démonstration quelle qu'en ~~po~~ soit ~~la manière dont on l'ait obtenue~~ la matière. Il suit de là qu'Aristote ne prétend pas présenter le syllogisme comme la forme sous laquelle tous les raisonnements se produisent dans notre esprit, mais seulement comme la forme que nous devons leur donner pour les rendre aussi convaincants que possible. Le syllogisme est donc une forme toute logique, destinée à produire le plus haut degré de πίστις que comporte un raisonnement. Cette forme, Aristote l'applique à l'induction comme à tout le reste. Mais c'est précisément ainsi, c'est-à-dire en mettant l'induction sous forme de syllogisme, qu'on rend sensible et manifeste la différence [qui existe] entre le syllogisme proprement dit et l'induction. Réduire ainsi l'induction au syllogisme, c'est montrer avec évidence que l'induction n'est pas un syllogisme. On ne l'aurait pas vu sans cela. Pour savoir quelle est la valeur d'un raisonnement, mettez-le dans le moule ou dans le cadre du syllogisme. Or, en faisant ainsi pour l'induction, vous voyez tout de suite que pour être valable ce raisonnement suppose que le petit terme (S) comprend tous les individus de la classe, tous sans exception, ...

| qui existe

forment une série convertible en terme général. Aristote a très bien vu qu'il y a dans l'hypothèse de la conversion de « l'homme, le cheval et le mulet » en « tous les animaux sans fiel » quelque chose d'étranger à la démonstration proprement dite. Il a distingué l'ἐπαγωγή de l'ἀπόδειξις, et s'il les rapproche parfois, c'est pour en mieux montrer les différences.

Qu'est-ce qui rend possible et légitime cette conversion de la seconde proposition? Aristote admet-il que nous puissions obtenir l'idée d'une classe par l'énumération complète de tous les individus qui la composent? ~~Le terme général~~ l'extension du terme ἄχολον est-elle considérée par Aristote comme ~~composant tout~~ égalée par le sujet où sont énumérés les animaux sans fiel? ~~Si~~ L'homme, le cheval & le mulet forment-ils, dans sa pensée, la série totale des animaux sans fiel? Aristote ne l'a pas cru. Il a même dit tout le contraire. Le mot οἷον est significatif. Aristote dit « ~~les~~ les animaux sans fiel tels que l'homme, etc. » Il ne songe pas à donner la liste complète. Mais croit-il au moins qu'on puisse la donner, et ~~surtout~~ prescrit-il de la donner? Ni l'un ni l'autre. ~~Et même~~ Il est certain qu'il ne ~~peut pas~~ saurait admettre que cette liste puisse être ~~faite~~ dressée. En effet, les objets particuliers ne sont connus que par la sensation. Or la sensation n'atteint que le particulier et le contingent, non pas le nécessaire et le général. On ne pourrait, par un développement analytique de la sensation, tirer le général du particulier. La sensation n'est ~~pas~~ une diminution de la νόησις; la νόησις n'est point une partie de la sensation. L'objet de la sensation participe de la matière, est [illegible] infini comme elle, ἄπειρον. Donc non seulement la

sensation ne pourrait pas nous donner la série totale des êtres d'une classe, mais cette série totale n'existe même pas. La série totale des individus d'une espèce n'existe pas pour Aristote : elle est ἄπειρος. S'ensuit-il que l'induction soit impossible ? L'induction, a dit Aristote, se fait διὰ πάντων. Or si τὰ πάντα reste inconnu, si τὰ πάντα même n'existe pas, l'induction semble bien impossible. Cependant elle ne l'est pas pour Aristote puisque c'est elle qui fournit à la démonstration même ses principes. Or la démonstration existe certainement : donc l'induction doit exister aussi, et même une induction qui arrive au nécessaire. — Cependant il est impossible d'obtenir une énumération complète de tous les cas particuliers. — On le voit, le problème se pose de mieux en mieux. D'abord l'induction "per enumerationem simplicem" est écartée a posteriori comme impossible pour nous, a priori ~~[illegible]~~ comme impossible en soi. Cependant l'induction existe, elle aboutit même au nécessaire. Comment donc distinguer les cas où l'induction est légitime ; ~~ou du moins comment mesurer le degré de créance qu'on peut donner à une assertion qui n'a pas de valeur absolue~~. Le problème est difficile et même, à ce qu'il semble, insoluble pour Aristote. Pour lui, la difficulté est en effet plus grande, puisque l'induction, a-t-il dit, arrive aux principes mêmes de la démonstration, laquelle opère sur le nécessaire. Mais du moins le problème est bien posé. Aristote montre que toute la difficulté se trouve dans le passage du particulier au général, et que le passage ne peut pas être analytique, parce que nous n'avons pas les moyens de connaître tous les individus d'une série, et

que cette série totale [illegible] n'existe pas. Ce qu'on ne peut comprendre, c'est ce passage de quelques-uns à tous, du moins au plus. Cette disproportion des deux termes, l'expérience et l'idée, semble irrémédiable. Il n'y a pas de proportion entre les phénomènes observés et l'affirmation relative à ces phénomènes.

Quels sont les cas où l'induction est légitime? Pour Aristote, il y a deux sortes de propositions immédiates : 1° des propositions rationnelles ; 2° des propositions expérimentales. (Anal. prior. I. c. 30., 46, A. 17.) Aristote dit en effet des principes propres : ἴδιαι δὲ καθ' ἑκάστην εἰσὶν αἱ πλεῖσται. διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. C'est l'expérience qui donne ces principes particuliers. Mais alors quelle idée Aristote se fait-il donc de l'expérience? Pour lui c'est une source de certitude immédiate, dont la valeur est égale à celle de la source rationnelle. Il faut toujours en revenir pour comprendre la philosophie ancienne à ce grand principe : on admettait l'harmonie parfaite de la pensée et des choses ; on ne distinguait pas encore le subjectif et l'objectif : par conséquent, peu importait la source de nos connaissances, qu'elles vinssent du dedans ou du dehors. Sont elles médiates ou immédiates? Tout était là. Or Aristote admet qu'il y a une expérience immédiate, l'expérience du simple. Pour nous encore d'ailleurs la loi, c'est un fait, puisque souvent un seul fait bien observé nous donne une loi, mais un fait simple, immédiatement aperçu. Pour Aristote, l'expérience se produit par en dehors de la νόησις, ~~λόγος~~, mais elle est inspi...

Les dernières ne sont autres que les principes propres.

peu importait

d'ailleurs

A36

déjà, elle enveloppe l'opération de la νόησις. Nous percevons des êtres individuels; mais l'objet propre de la perception, c'est l'universel. Considérons la perception immédiate: l'universel qu'elle enveloppe est, suivant Aristote, le genre immédiatement supérieur au particulier qui est perçu dans la sensation. Si donc nous affirmons de l'individu ~~l'espèce~~ / généralité aperçue immédiatement, notre affirmation dépasse la sensation comme telle; mais elle ne dépasse pas le total de ce qui nous est donné. Nous percevons le général dans le particulier, mais seulement le général qui vient immédiatement ~~après le~~ au-dessus du particulier dont il s'agit: celui-là seul peut être affirmé légitimement.

Cette théorie se comprend mieux chez Aristote que chez les modernes. En effet, pour Aristote, l'induction cherche l'essence sous les accidents; et ~~d'ailleurs~~ Aristote admet un rapport analytique entre l'un et l'autre, entre le général et le particulier. L'induction pour nous cherche non pas l'essence, mais seulement la cause antécédente, hétérogène, inconditionnée. Pour nous, le général n'est plus une essence générale qui soit au particulier comme le tout est à la partie; ~~il n'y a plus de~~ il n'y a pas, entre le général & le particulier, ce rapport analytique, ~~et~~ qui faisait que l'un et l'autre étaient perçus simultanément, l'un dans l'autre. Pour nous le général n'est plus A ou B, c'est la liaison de A et B, c'est le rapport, la loi. Or en premier lieu, la cause n'est pas toujours liée évidemment au phénomène par concomitance ou par succession; le phénomène est souvent ~~perçu seul~~ / éloigné de sa cause dans la perception. En second lieu, même quand nous percevons à la fois la cause et le phénomène, ce sont toujours deux choses

selon les doctrines modernes ~~à moi que~~

extérieures l'une à l'autre, hétérogènes. Cette hétérogénéité nous empêche ~~justement~~ précisément de concevoir le rapport nécessaire que nous cherchons. La notion de B étant extérieure à celle de A, la liaison de A et de B ne s'impose nullement à nous, et le problème reste seulement posé, mais non résolu. Nous avons besoin d'autre chose encore pour lier entre eux A et B, dont les notions ne rentrent pas l'une dans l'autre. Hume propose une solution, Kant une autre; ~~et~~ mais pour tous deux Aristote n'a fait que poser le problème.

M. Zeller, après avoir montré que l'essence de l'induction est la convertibilité de la seconde proposition d'un syllogisme, dit ensuite que Aristote cherche dans la dialectique un moyen de combler le vide que laisse nécessairement l'observation. Aristote, pour établir une proposition générale, aurait recours à des observations particulières. — Mais Aristote dit aussi que l'induction fournit à la démonstration même ses prémisses. L'induction ne se forme donc pas seulement à l'aide des raisonnements dialectiques, ~~ceux~~ celle-ci ne ~~suffit~~ suffisant pas à l'induction pour établir des propositions nécessaires. ~~Mais~~ Il y a pour Aristote une expérience immédiate, laquelle embrasse le général en même temps que le particulier, et de plus, Aristote admet entre ces deux termes un rapport analytique. Cette expérience immédiate est le fondement de l'induction. Cependant, dans certains cas, la conversion, sans être ~~il~~légitime, n'est pas non plus tout à fait ~~légitime~~ interdite. On peut alors, on doit même se demander ~~[illegible]~~. Ici la dialectique intervient, la dialectique dont l'objet est précisément ce qui peut être et ne pas être. Elle recherche donc si

~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ Dans quelle mesure une telle conversion est admissible.

une conversion est ou n'est pas légitime. Mais elle n'a rien à faire, quand il s'agit d'une expérience immédiate. Celle-ci a certainement une valeur supérieure à celle que lui donnerait la dialectique qui se meut toujours entre le oui et le non, accordant une certaine valeur à l'un comme à l'autre.

XXXIe leçon

Aristote (suite)

La dialectique et la définition.

Justice

# Leçon XXXI –

## Aristote (suite)

## La dialectique et la définition.

Topiques – Sophistici elenchi – Analytica posteriora –

La dialectique a pour objet des termes communs, κοινά (Soph. el. IX, 170, A, 34) Ce ne sont pas les termes généraux proprement dits, τὰ καθόλου. Entre eux, la différence est la même qu'entre le contingent et le nécessaire. En tant qu'elle a pour objet des κοινά, la dialectique est plus voisine du syllogisme que l'induction élémentaire ou ~~la~~ simple colligation (Top. VIII, 2, 157, A, 18). Mais il y a, de plus, l'induction supérieure qui de la simple colligation s'élève à la détermination de concepts qui dépassent en extension l'ensemble des faits observés. La dialectique ne va pas aussi loin que cette induction qui s'élève jusqu'au nécessaire. Le domaine propre de la dialectique est l'opinion, δόξα, laquelle a pour caractère d'être susceptible de vérité ou de fausseté: ἀνάγκη τὴν δόξην (δόξαν) ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ (de an. III, 3.) Et (v. Eth. à Nicomaque VII, 5, 1147, A, 25) il y a deux sortes d'opinions, l'une a pour objet le général, l'autre se rapporte aux objets particuliers et est gouvernée par la sensation: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις / ἤδη κυρία. Eth. Nic. VII, 5, 1147 a 25.

Ainsi la dialectique ne prend pas pour matière les faits directement observés, l'expérience, mais les opinions. Elle considère les thèses proposées par le sens commun ou par les philosophes, et en éprouve la valeur, mais sans aller jusqu'à la source même de ces opinions, laquelle est la considération

442

~~considération~~ de la nature elle-même. Elle cherche de toutes les opinions laquelle est la plus vraisemblable, ἐνδοξότατον.

Procédés de la dialectique. – C'est un examen contradictoire (cross-examination). Elle cherche ce qu'l'on peut dire pour et contre une opinion – Elle pose des thèses προτάσεις, puis des antithèses ~~ἐπιτάσεις~~ ἐνστάσεις (Top. VIII 14)

L'ἔνστασις est une πρότασις ἐναντία, une seconde proposition opposée à la première. (anal. priora II, 26) La πρότασις (Top. VIII, 14) consiste à faire un le multiple (ἓν ποιεῖν τὰ πλείω) c.à.d. à rassembler dans une seule proposition la matière de toute la discussion. Au contraire, l'ἔνστασις consiste à faire l'un multiple (τὸ ἓν πολλά); en effet, la contradiction ou bien distingue ἢ διαιρεῖ (elle dit: distinguo) ou bien repousse, ἢ ἀναιρεῖ (tollit) accordant l'une, niant l'autre des propositions avancées, toute l'argumentation de l'École se trouve en germe ici. La réfutation (anal. priora II, 20, 66, 8, 11) et ἀντιφάσεως συλλογισμός l'examen contradictoire du oui et du non. Le moyen âge n'a vu que ce côté de la logique aristotélicienne. De là vint qu'il ne s'occupa jamais que de thèses, laissant là l'observation de la nature. Mais Aristote ici ~~veut~~ ne veut être que logicien et non pas, comme ailleurs, métaphysicien et savant.

Le dialecticien soulève à dessein des difficultés (ἀπορήματα) (Top. VIII, 11, 162, A, 17) ~~le~~ ~~rôle~~ ~~de~~ un principe, et la dialectique montre les difficultés

qui surgissent quand on ~~veut~~ les appliquer à des cas particuliers. De plus, la dialectique traite de ces ἀπορήματα avant d'aborder les choses elles-mêmes. Étant donné un sujet, la dialectique cherche d'abord les thèses proposées et soulève ensuite le plus de difficultés possible. Mais le but de la dialectique n'est pas la dispute ou la simple réfutation. Le dialecticien n'est pas un ἐριστικός (Top. VIII, 8, 11) Soph. elen. 2, 165,

B, 3 : διαλεκτικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως ...

~~Le dialecticien cherche le vraisemblable~~

l. 7 : ἐριστικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δε, συλλογιστικοὶ, ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί.

Le dialecticien raisonne syllogistiquement d'après le vraisemblable ; l'autre (l'ἐριστικός) raisonne en prenant pour point de départ ce qui paraît vraisemblable et qui ne l'est pas.

Tout ceci se trouve appliqué Met. II c. 1 : ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς. Ceux qui veulent réussir dans leurs recherches feront bien de douter avec méthode, ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί. λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντα τὸν δεσμόν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων δὲ χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον, ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι· καὶ πρὸς τούτοις, οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μή, γινώσκειν. τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον, τῷ δὲ καλῶς προηπορηκότι δῆλον. Cette partie très-importante de la méthode aristotélicienne fait penser au doute méthodique de Descartes. Cependant la différence est grande. Le doute de Descartes porte sur les premiers principes eux-mêmes ; ~~dont~~ Descartes cherche une démonstration ...

Il voudrait, en effet, tout démontrer ?? et réduire à une intuition aussi restreinte que possible le point de départ de la démonstration. Au contraire, Aristote dit que les premiers principes universels ou même particuliers sont sans ἀπόδειξις/, indémontrables. Mais il cherche les difficultés que soulèvent ces principes, quand on essaie de les appliquer à des cas particuliers. Descartes pense qu'on pourrait beweisen les premiers principes, les démontrer directement. | ?? Aristote n'admet pour eux qu'un nachweisen, c.à.d. une démonstration indirecte, une preuve par les effets ou conséquences.

/possible

On a vu déjà (Sophis. Elen.) que la dialectique n'est pas l'éristique. Cette dernière est à la logique ce que la sophistique est à la philosophie; elle se meut dans le domaine du συμβεβηκός, de l'accident, et cela à dessein. ~~Il en résulte que~~ Le critère de la sophistique n'est ~~plus~~ pas un critère intellectuel, mais un critère affectif. Mais la dialectique rentre entièrement dans le cercle des opérations intellectuelles. Elle s'adresse (Rhét. I, 1, 1355, B, 17) à la δύναμις de l'intelligence; elle fait l'intelligence juge de la vraisemblance de ses syllogismes. L'éristique, au contraire, s'adresse à la volonté, et prend son critère dans les préférences individuelles (προαίρεσις). L'éristique se contente d'une vraisemblance ~~admise~~ acceptée par l'auditeur: ὁ γὰρ σοφιστικὸς οὐκ ἐν τῇ δυνάμει, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει (Rhét. I, 1, 1355, B, 17)

Le plus bas degré de la sophistique est le συκοφαντεῖν (Top. VI, 2, 139, B, 26) —

— La rhétorique ressemble à la dialectique: elle en est le pendant (ἀντίστροφος). Elle porte aussi sur le vraisemblable, mais seulement en ce qui concerne les mœurs et les affections ou passions des hommes (ἤθη καὶ πάθη). Elle porte sur les opinions relatives aux choses morales, ~~**~~ la dialectique porte sur les choses physiques. Dans la rhétorique, l'induction devient παράδειγμα, exemple, et le syllogisme ἐνθύμημα, enthymème: ὡσαύτως καὶ οἱ ῥητορικοὶ συμπείθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγή· ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμός. — (anal. post. I, 1, p. 71, A, 10). —

tandis que les opinions relatives aux...

L'enthymème diffère du syllogisme moins encore par sa forme que par sa matière. Pour la forme, c'est un syllogisme à 2 propositions seulement, l'orateur sous-entend la troisième n'ayant pas besoin de dire ce que tout le monde sait. Mais ce n'est pas là l'important. ~~Cette forme du~~ Le syllogisme, est pour Aristote, la forme, le type de tous les raisonnements, et l'enthymème rentre ~~sous~~ dans cette forme comme ~~un~~ les autres. Mais il diffère d'un syllogisme proprement dit par sa matière. L'enthymème resterait enthymème, lors même que ses propositions seraient toutes les trois exprimées. (anal. prior. II, c. 29 (Bekk.) ou c. 27: ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστι συλλογισμὸς ἀτελὴς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων. C'est un syllogisme imparfait, fondé sur des vraisemblances ou des signes, c. à. d. que les raisons se tirent ici non pas de l'essence même des choses, mais de ~~qualités~~ caractères unies plus ou moins accidentellement à cette essence. Voici la définition: εἰκὸς δὲ καὶ σημεῖον οὐ ταὐτόν ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκὸς ~~δὲ καὶ σημεῖον~~ ἐστι πρότασις

raisonnements.

Des termes εἰκός & σημεῖον.

ἔνδοξος. ὃ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασιν οὕτω γινόμενον, ἢ μὴ γινόμενον, ἢ ὄν, ἢ μὴ ὄν. τοῦτό ἐστιν εἰκός· οἷον, τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας.... σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτική, ἢ ἀναγκαία, ἢ ἔνδοξος ( une proposition qui peut être apodictique ou nécessaire ou vraisemblable c. à d. qui suppose un lien entre deux choses données, de telle façon que de la première on puisse conclure la seconde ), οὗ γὰρ ὄντος, ἔστιν ἤ, οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα· τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι, ἢ εἶναι (anal prior II, c. 29). L'enthymème est donc un syllogisme qui tire ses raisons non de l'essence même des choses, mais de généralisations purement empiriques, ou même de simples signes. Il y a donc deux sortes de prémisses : celles qui se tirent de l'essence même des choses, et qui constituent la démonstration proprement dite; celles qui se tirent des choses liées d'une façon plus ou moins contingente à l'essence des choses ; celles-ci ~~constituent~~ sont la matière de la dialectique et des modes d'argumentation qui s'y rattachent. Quant aux prémisses qui se tirent de ~~simples~~ signes liés à l'essence des choses d'une façon toute relative aux préférences de l'individu, à sa manière de sentir, celles-ci ~~constituent seulement~~ sont la matière de l'éristique ; ce n'est plus la pure logique, il y entre un élément affectif et moral.

La dernière opération de la logique réelle est la définition, ὁρισμός (anal. post. II et topiques). Le τὸ τί ἦν εἶναι, objet de la définition, est la fin de la science. Aristote identifie le τὸ τί ἦν εἶναι

avec l'αἰτία. Il dit à peu près indifféremment : savoir, c'est connaître le τό τί ἦν εἶναι, & : savoir, c'est connaître l'αἰτία. (Mét. VII, 6, 1031, B, 20 : τό ἐπίστασθαι ἕκαστον, τοῦτό ἐστι τό τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι. – (Anal. post. I, 2. ἐπίστασθαι δέ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἥν τό πρᾶγμά ἐστιν. La définition doit donc représenter l'essence ou la généralité des choses (les deux ne font qu'un). En effet, pour Aristote, une chose n'est pas un simple point d'intersection déterminé par des essences générales : ce n'est pas un résultat, c'est une unité qui a son évolution propre à travers les accidents qui résultent pour elle de ses rapports avec les autres choses. La science isole les êtres individuels pour en sonder et reconnaître le fonds propre.

le croisement d.

Rapports de la définition

avec la démonstration et l'induction. – La définition peut s'obtenir soit par la démonstration, soit par l'induction. Cependant définir n'est pas démontrer et démontrer n'est pas définir. Tout ce qui se démontre ne comporte pas une définition. En effet, on démontre notamment des propositions négatives et particulières (fig. II et III du syllogisme) or une définition est une proposition générale et affirmative ; générale, puisqu'elle doit embrasser toute l'extension du sujet ; affirmative, puisqu'elle est relative à quelque chose qui est : anal. post. II, 3 : ἀπορήσειε γάρ ἄν τις, ἆρ' ἔστι, τό αὐτό καί κατά τὸ αὐτό ὁρισμῷ εἰδέναι, καί ἀποδείξει. Ἢ ἀδύνατον ; ὁ μέν γάρ ὁρισμός τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ· τό δέ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καί κατηγορικόν· συλλογισμοί δ' εἰσίν οἱ μέν στερητικοί, οἱ δ' οὐ

448

καθόλου· οἷον, οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες· οἱ δ' ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου. —

De plus, ~~dans~~ même dans la figure I, certaines démonstrations se rapportent à des propriétés distinctes de l'essence: εἶτα, οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἁπάντων ἐστὶν ὁρισμός· οἷον, ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. Le fait que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ~~ce fait~~ n'est pas l'essence même du ~~la chose~~ triangle. Or une définition doit toujours donner l'essence même de la chose et non pas une / simple propriété.

Réciproquement, tout ce qui se définit ne se démontre pas. Anal. post. II, 3, 90, b, 19. Ainsi, les démonstrations doivent partir de définitions indémontrables: αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί, ὧν οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις. Il y a donc des définitions indémontrables. En effet si les principes étaient démontrables, ce serait un progrès à l'infini; la démonstration ne serait plus possible: ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταί, καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται ἢ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι. —

De même, il n'y a pas de cas où une démonstration et une définition coïncident exactement. En effet, la définition et la démonstration n'ont pas le même contenu. (Anal post II, 3, 90, b, 30: ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσιν ὑποτιθέμεναι, καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν (la démonstration suppose et prend pour accordé le τί ἐστιν) οἷον αἱ μαθηματικαί, τί μονάς, καὶ τί τὸ περιττόν. —

(loin de se confondre avec elle.

Ainsi la définition est la condition de la démonstration/. Elle lui fournit le τί ἐστιν.

De plus, la démonstration affirme une chose d'une autre, ce que ne fait pas la définition id, 90, 8, 35 — Enfin, la définition donne le τί ἐστιν, la démonstration le ὅτι ἐστιν (id. 90, 8, 39) — [La définition ne peut sans cercle vicieux résulter d'une démonstration (anal. post. II, 4) parce qu'alors il faudrait que les trois termes du syllogisme fussent coextensifs entre eux, pussent se substituer l'un à l'autre, ce qui reviendrait à mettre déjà dans les prémisses mêmes le contenu de la conclusion. Le syllogisme alors ne serait qu'apparent; il n'y aurait plus progrès, c. est. à. dire marche d'une proposition donnée à une proposition différente. Il n'y a réellement syllogisme que lorsque le grand terme est non pas l'essence, mais un simple prédicat du moyen terme, et le moyen, non pas l'essence, mais un simple prédicat du petit. Il suit de là que la conclusion donne non pas la définition ou l'essence, mais un simple prédicat de la chose en question. Ex. anal post II, 4. supposons que l'on veuille définir l'âme un nombre qui se meut lui-même; ~~or l'âme est~~ on dira/:

(pour obtenir cette définition à l'aide d'une démonstration:

tout ce qui est cause de sa propre vie est un nombre qui se meut lui-même; or l'âme est cause de sa propre vie. — donc l'âme est un nombre qui se meut lui-même. — Mais ce syllogisme prouve ~~en effet~~ bien que l'âme est bien un nombre qui se meut lui-même; il ne prouve pas que ce concept épuise toute l'essence de l'âme. Pour que la conclusion fût une définition, il faudrait dire: la définition de ce qui est cause de sa propre vie "est" un nombre qui se meut lui-même" or la définition de l'âme est "une nature cause de sa propre vie",

donc — etc — Mais on ne fait là qu'une pétition de principe : les prémisses contiennent déjà explicitement tout ce que doit contenir la conclusion. Il ne suffit donc pas que A convienne à B, et B à Γ pour que A soit l'essence même de Γ, son τὸ τί ἦν εἶναι. [Et lors même que l'on obtiendrait une définition à l'aide de la division platonicienne (διαίρεσις) on ne ferait pas toujours un syllogisme, car à cette διαίρεσις il manque (c. 5), pour faire une démonstration, précisément le moyen terme. La διαίρεσις pose une alternative de 2 termes, mais sans dire pour lequel des deux nous devons opter, sans opter elle même. Ainsi la démonstration ne peut, en aucune façon, engendrer la définition, puisque au contraire elle la suppose.

Est ce donc l'induction qui fournit la définition ? Pas davantage (c. 7). L'induction procède de l'observation du particulier. Elle peut donc montrer le ὅτι, le "que" en un mot, qu'une chose existe ; mais elle ne donne pas l'essence, τί ἐστιν. Elle montre bien qu'une chose dont on a déjà la définition, est ou n'est pas : mais ce n'est pas elle qui donne la définition. —

La définition ne vient donc ni de la démonstration ni de l'induction. Mais en combinant les deux ~~deux~~ opérations, peut-être arriverait-on à quelque résultat. L'expérience et l'induction nous font connaître que certaines déterminations appartiennent aux objets. Nous connaissons d'abord les manières d'être des choses par l'expérience et l'induction. Puis, de deux choses, l'une : ou ces choses ont leur cause en elles-mêmes, ou bien leur cause est distincte d'elles. Si la chose a sa cause en elle-même, ~~il n'y a pas de raisonnement~~

La définition se fait ~~alors~~ sans l'intervention du raisonnement. Le νοῦς intervient pour dégager le nécessaire et le général des données particulières et contingentes de l'expérience. Si la chose a sa cause en dehors d'elle, le raisonnement est nécessaire pour rattacher cette chose à une autre, plus générale; et quand on a de cette façon déterminé l'objet, on en a la définition. La définition c'est l'énonciation du genre et de la différence.

141 b, 26 Topiques VI, c. 4 (p. 214 § Bauch) εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον.

Aristote se représente les genres et les espèces comme formant une série continue, qui va du général suprême au plus particulier. Les deux termes extrêmes de la série sont connus et définis immédiatement. Ce qui est intermédiaire se définit médiatement. Or chaque ordre de science a ses principes propres immédiats, qui ne se déduisent pas des principes universels. Chaque science forme ainsi comme un monde séparé. Le passage du logique au réel, du général au particulier n'est pas purement analytique, et c'est pour cela qu'Aristote refuse de voir dans la démonstration le procédé générique de la définition. Il y a deux sortes de définitions: les unes, au commencement de la science, propres à chaque science, immédiats, les autres dérivées qui rattachent le particulier au général, et qui se trouvent au terme de la science. Mais la définition ne peut ~~xxx~~ venir ni de l'induction ni de la démonstration, parce qu'elle montre l'essence même de la chose, laquelle est engendrée par une différence propre qui s'ajoute à un genre donné —

---

Camille Jullian

32ème Leçon

Aristote :

Résumé des leçons précédentes. —

De la Connaissance sensible.

# Aristote:

## De la connaissance sensible.

Nous avons ~~On a traité~~ traité deux questions : 1° qu'est ce que la science ? 2° Comment la science est-elle possible ? C'est d'abord le problème de la logique considérée comme science ; ensuite de la logique considérée comme art. La méthode suivie a été toute spéculative : le raisonnement en faisait le fond, parce qu'on cherchait ~~en effet~~ à déterminer des idées nécessaires. Or l'observation ne donne rien que de contingent. [La science est / essentiellement ~~elle essentielle~~ la connaissance ~~de~~ du nécessaire en tant que nécessaire, c'est-à-dire la connaissance des choses par leur cause, ~~ce n'est pas un sens objectif~~. Or connaître une chose par sa cause, a priori, c'est en comprendre la nécessité.

La science ainsi définie ~~est~~ a un objet plus précis et plus positif que dans Platon. En même temps, Aristote légitime un mode inférieur de la pensée, l'opinion vraie, ou la détermination du probable dans l'ordre des choses contingentes. Le contingent existe, il est réel objectivement et non pas seulement relatif à notre manière de voir. Il y a des choses qui peuvent être ceci ou cela, mais pourtant sont plutôt ceci ou cela. Cette réalité qu'Aristote attribue au possible, a pour conséquence un mode inférieur de connaissance, lequel aussi est légitime.

En second lieu, la science proprement dite est possible par la démonstration. Celle-ci consiste à ~~déterminer~~ trouver un moyen terme qui rattache l'un à l'autre un sujet et un prédicat. Ce moyen terme est exactement dans la pensée ce qui est la cause dans la nature. La démonstration manifeste ainsi la nécessité des choses. Elle

exige deux sources de connaissance : l'expérience fécondée, développée par l'induction, et l'intuition intellectuelle ou νόησις ; d'une part, connaissance du καθ'ἕκαστον, de l'autre, du καθόλου, perception immédiate des principes. Ces deux opérations, pour Aristote, sont logiquement distinctes, et toutes deux irréductibles, mais, en fait, ne se séparent pas dans l'esprit de l'homme, où l'une n'est, pour ainsi dire, que la doublure de l'autre. Toutes deux portent sur la même chose, ~~le καθ'ἕκαστον~~ sur l'être lui-même. L'induction ~~[illegible]~~, quand elle dégage ~~en tire~~ les principes, ne fait que tirer des perceptions ce qui s'y trouve contenu, à savoir, le général, que nous (autres hommes) ne pouvons voir que dans le particulier. C'est la ~~[illegible]~~ théorie de l'immanence, la réduction de la forme et de la matière à l'acte et à la puissance ; et il en résulte que le général et le particulier, au point de vue de l'être, ne font qu'un ; c'est dans le particulier que nous voyons le général, et non pas ailleurs. Il n'y a pas, à vrai dire, deux sources d'informations, deux ordres d'idées réellement distincts ; ~~ce n'est pas cette doctrine, que~~ les sens et la raison ne sont pas considérés comme fournissant ~~nous fournissent~~ deux objets hétérogènes qu'il s'agit de concilier entre eux : ~~qu'on doit ensuite accorder~~. ~~Non, mais~~ l'induction et la νόησις ne sont que deux manières de considérer les mêmes choses ; la νόησις est le point de vue de l'esprit pur, le point de vue divin ; l'ἐπαγωγή est le point de vue humain. Cette logique d'Aristote ressemble, au fond, à celle de la science moderne. L'*a priori* d'Aristote est, en un sens, le même que celui de nos positivistes : c'est le général, et il ne fait qu'un avec les faits dont il doit rendre compte. Il n'est pas puisé à une autre source ; ce n'est pas le ~~esprit~~ sujet pensant qui le tire de son propre fonds pour l'imposer ensuite aux choses ; ~~mais~~ il est dans les faits mêmes ; entre eux et lui, il existe un rapport analytique [illegible]

| elles-mêmes

n'est que l'élément le plus général des choses/. Le Kantisme est bien différent. Pour Kant, l'*a priori* est la connaissance des notions que l'esprit porte en lui en tant qu'esprit, et non pas de notions qu'il a reçues de l'influence des choses extérieures. Les lois que la métaphysique kantienne impose à la nature ~~sont~~ ~~les~~ lois du [sujet pensant] ~~l'esprit~~. La science moderne [soutient] ~~dit~~ ~~tend~~ au contraire que nous ne [créons nullement] ~~imposons rien~~, mais que nous découvrons seulement les lois des choses. Aristote était de ~~cet~~ avis. — [Toutefois] ~~Cependant~~, sa νόησις n'est pas [simplement] ~~tout à fait~~ le dernier terme de l'ἐπαγωγή ; c'est bien un mode de connaissance distinct/. Seulement, en vertu de l'harmonie préétablie qu'Aristote suppose toujours entre l'esprit et les choses, la connaissance particulière due à l'expérience, d'une part, et, d'autre part, cette connaissance, affranchie de l'expérience, peuvent coïncider exactement. L'expérience, à laquelle la νόησις est ainsi continuellement présente, reste la source de la science pour l'homme, et les choses particulières qu'elles nous ~~font~~ connaître doivent être rangées dans deux catégories de principes immédiats (ἄμεσα), les κοινά et les ἴδια. Les κοινά sont déterminés par l'intuition pure, si bien que dans cette détermination l'expérience joue un rôle aussi faible que possible. Au contraire, pour les ἴδια, l'expérience joue un rôle/ important. Néanmoins, les principes propres à chaque science sont/ déterminés par la νόησις, ex. : les définitions mathématiques. Les ἴδια sont des principes matériels, et les κοινά des principes purement formels ; entre eux la différence est la même qu'entre les définitions et les axiomes des mathématiques. Tous deux [illegible]ment de la νόησις. tous deux sont immédiats ; [illegible] [illegible] rôle plus grand dans la déter[illegible]

| car elle est immédiate & dépasse indéfiniment l'expérience.

| plus

| encore

mination des uns que dans celles des autres. Voilà pour la science.

Quant à l'opinion vraie, ce qui la rend possible, ce sont ~~C'est~~ les principes communs, κοινα, qui ne sont jamais absents de l'esprit, parce qu'un minimum d'expérience suffit à les faire passer à l'acte. Mais les ἴδια sont absents des raisonnements qui n'aboutissent qu'à des ~~donnent les~~ opinions vraies. Ici, nous n'arrivons pas à déterminer les principes propres des choses dont nous parlons: ~~cette induction particulière est gouvernée par le principe de causalité, ou même par celui de finalité, mais par eux seulement~~ n'ayant à sa disposition que des faits et des principes communs/, ~~elle~~ ne ~~se~~ démontre+ pas; car, pour démontrer, il faut, en outre, des principes propres; à mesure que la science acquiert davantage des principes propres, elle remplace l'induction par la démonstration. C'est/ce qui s'est fait pour la mécanique céleste, depuis qu'elle a son principe propre, le principe de la gravitation.

/Sans principes prop[res] le raisonnement do[nt] il s'agit ici

/pouvons-nous d[ire]

Cette distinction des ἴδια et des κοινα est très féconde. Il semble difficile de dire que c'est par l'induction pure et simple, l'induction empirique, que nous arrivons aux principes premiers. Il reste toujours ce caractère de nécessité qui paraît incompatible avec l'expérience. Ces principes ne sont donc pas purement empiriques. Alors la solution d'Aristote semble la plus satisfaisante. C'est l'expérience qui les fournit, non l'expérience ~~en tant que~~ comme telle, mais l'expérience accompagnée du νοῦς.

L'opinion vraie est donc possible par l'induction que gouvernent les principes communs, sans principes propres. L'induction est un syllogisme sans moyen terme, et ce sont les ἴδια qui fournissent les moyens termes. Toute la science

pour se mettre dans les cadres du syllogisme, dans les νοῦς fournissent ~~les grands termes~~ l'élément générique (gd terme), les ἰδέαι l'élément ~~les moyens~~ spécifique (moyen terme), et l'expérience ~~les petits~~ l'élément particulier (petit terme). Quand les principes propres font défaut, il n'y a pas ~~non plus~~ de moyen terme. Ce qui le remplace, c'est le σημεῖον, le signe. A défaut de la cause, l'induction recourt au signe. Un signe n'est pas une cause, parce qu'entre le signe et la chose signifiée, il n'existe qu'un rapport de | ~~fait~~, sans génération, et, par suite, sans nécessité.

concomitance

La définition est, ou le terme de la science, ou son point de départ. Elle est immédiate pour les principes universels, médiate pour les choses particulières, parce que, en ce qui les concerne, elle doit énoncer les causes des choses, et que ces causes en sont distinctes. Lors même qu'elle est médiate, elle ne se confond pas avec la démonstration, parce que le prédicat y ~~est~~ doit toujours être coextensif au sujet, le prédicat et le sujet doivent avoir même contenu. ‖ Dans une démonstration, on va toujours du plus général au moins général, le prédicat étant plus général que le sujet. Mais la démonstration se combine avec l'induction pour rendre possible la définition. Elle circonscrit l'objet auquel elle s'applique: elle en fait un individu parfaitement distinct, et cette opération est celle du νοῦς, présent dans l'induction, et ~~facteur~~ auteur de la démonstration. La définition intellectualise ainsi les matériaux fournis par l'expérience.

Anal. poster. p 100 B. 4

Sans doute, nous ne pouvons connaître les principes premiers que par l'induction, laquelle, à son tour, suppose ~~car c'est [illegible] [illegible] la~~

Mais c'est le νοῦς lui-même qui crée la science à l'aide de la sensation & de l'induction.

~~général nous est connu par~~ la sensation. ~~Mais il y a des opinions vraies et des fausses : à quoi tient cette différence ? c'est que les unes procèdent immédiatement du νοῦς, et que dans les autres la participation du νοῦς est moins directe. Toute science est œuvre du λόγος.~~ Comme rien ne peut être plus vrai que la science, sinon le νοῦς, auteur de la science, le νοῦς est principe. C'est le véritable principe de la science, le principe des principes. ~~Toute science est donc le même esprit à l'égard des sensations.~~ Le νοῦς domine les sciences et les sciences dominent les choses particulières. Δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ ~~πρ~~ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. An. post. (fin)

Il y a donc trois degrés dans la connaissance : le νοῦς, premier principe des sciences ; les κοινά et les ἴδια, et le καθέκαστον.

× × ×

Toute cette théorie d'Aristote est dominée par deux ordres de principes : ce sont d'abord des principes matériels. 1° l'objectivisme, c.à.d. la doctrine suivant laquelle la connaissance est la reproduction, dans l'esprit ~~de ce~~ ~~penser instinctivement~~, d'une nature des choses qui existe en dehors de la pensée. Aristote comprend ainsi la connaissance de ~~l'être~~ lui : l'être est cause de cette connaissance ; l'esprit dépend des choses et gravite, pour ainsi dire, autour d'elles : les lois de la connaissance se règlent sur celles de la nature. — 2° postulat d'une harmonie parfaite entre la nature de l'esprit et la nature des choses, si bien que, quand l'esprit pense par lui-même, indépendamment de l'expérience, ses pensées sont néanmoins conformes à la réalité.

~~Après~~ Outre ces deux principes matériels, il y a un ~~les~~

112

C'est celui qui est si souvent exprimé par la formule :

principes régulateurs, / ἀνάγκη στῆναι, le relatif suppose l'absolu, le dérivé suppose le primitif, et le médiat, l'immédiat.

Rien d'étonnant que ces principes aient été reçus dans un temps où les conditions subjectives de la connaissance étaient encore peu connues, où le sujet était peu considéré en lui-même. Aujourd'hui, l'idéalisme est plus en faveur que l'objectivisme. C'est que, dans les choses, nous trouvons des déterminations comme le nombre ~~l'~~infini / qui ne nous paraissent pas susceptibles de réalité objective. Il nous semble qu'un nombre infini ne peut être réalisé : pourtant, qu'est-ce que l'espace, le temps / sans un nombre infini d'objets pour les remplir ? Nous trouvons ainsi dans les choses beaucoup d'absurdités, qui ~~répugnent absolument au~~ nous forceraient de renoncer au principe de contradiction / si nous devions considérer ces caractères comme objectifs. Nous remplaçons alors l'infini par l'indéfini / c'est-à-dire par un simple besoin de l'esprit ; nous regardons le nombre ~~de l'~~ infini comme une loi de l'esprit qui refuse de s'arrêter jamais dans la synthèse, soit de la progression, soit de la régression. Nous considérons ainsi le nombre infini, non plus comme réalisé dans la nature, mais comme un besoin de l'esprit. L'idéalisme remplace des choses prétendues réelles par des actes ou même des tendances de l'esprit. Il évite par là / bien des contradictions : les Anciens ne les voyaient pas, ou du moins, Aristote crut les lever par ses concepts de puissance et d'acte. Quant aux ~~seconds~~ principes / régulateurs (ἀνάγκη στῆναι) ~~ils ont leur~~ il a sa source dans le besoin d'une science parfaite, d'une certitude absolue, ~~qui~~ lesquelles supposent des premiers principes, universels et nécessaires.

---

Nous avons étudié la logique / considérée comme science

comme art. Il nous reste à en considérer le côté psychologique. Comment, en fait, arrivons-nous à connaître? C'est ce que l'observation seule peut nous apprendre. La ψυχή est un être qui participe de la δύναμις: il y a du hasard dans ses opérations. Donc ici, la méthode rationnelle ne peut être suivie: il faut observer. Quelle idée générale Aristote se fait-il de la nature de l'âme? On sait que tout se tient dans son système, où ~~souvent~~ le grand n'est que le petit développé, et, le petit, un résumé du grand. L'âme (ψυχή), est une essence ~~pour lui~~ (οὐσία). C'est l'essence achevée ou l'acte d'un corps naturel qui possède la vie en puissance. Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει (De an. II, 1. 412. A. 28) Aristote attribue une âme à tout être vivant. Sa psychologie embrasse la totalité des êtres vivants; elle embrasse aussi la ~~psychologie~~ physiologie; les deux sciences se mêlent chez lui. L'âme est une entéléchie, dit-il. L'entéléchie (ἐντελής, ἔχω) est la perfection, la réalité, le dernier terme d'une ~~progression~~ évolution, c'est l'acte, en un mot, la réalisation pleine et entière. La définition d'Aristote ~~veut dire~~ signifie qu'entre le corps et l'âme la différence ne porte pas sur le contenu, mais seulement sur le degré de réalisation: le corps et l'âme, abstraction faite de cette différence de développement, ne font qu'un. L'âme est le but auquel tend le corps, mais un but non distinct de lui. Le corps, c'est ce qui doit réaliser l'âme:

Les facultés de l'âme sont les suivantes: δυνάμεις δ' εἴπομεν De anima II, c. 3. 414

θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν.

Ces facultés forment une hiérarchie et cette hiérarchie est telle que chaque faculté supérieure suppose les facultés inférieures: mais la réciproque n'est pas vraie. De plus cette loi ne s'applique pas à la faculté la plus élevée ~~et à~~

~~une faculté plus grande encore~~ élevée, le θεωρητικὸς νοῦς, ~~qui~~ lequel peut exister séparément. Les plantes n'ont que le θρεπτικόν, la faculté
l. cit. 413 .B.2 de croître ; les animaux ont de plus, l'αἰσθητικόν. Les animaux ont tous la ~~première~~ plus basse de toutes les sensations, le toucher ἁφήν. Sans la faculté de croître, la sensation n'existe pas ; au contraire, la puissance nutritive existe fort bien sans la puissance sensible, ~~comme~~ par exemple dans les plantes. Quant au
au l'αἴσθησις. λογισμός et au θεωρητικὸς νοῦς, il faut les distinguer. Aristote
| d'ailleurs dit que l'homme est l'être le plus parfait que nous connaissions, il ne dit pas que ce soit le plus parfait possible.

II, c. 2 Quant aux rapports qui existent entre cette âme et la science, il est dit qu'elles sont entre elles dans un rapport analogue à celui de la santé et de la partie du corps qui jouit de la santé. L'ἐπιστήμη ou l'ὑγίεια est la forme, la ψυχή est comme le corps qui reçoit la santé, c'est le δεκτικόν, l'être passif qui reçoit la forme. Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο
II, 414 a 13 ᾧ ζῶμεν, καὶ αἰσθανόμεθα, καὶ διανοούμεθα πρώτως, — grâce à quoi nous commençons à vivre, à sentir, à penser. C'est l'âme qui entre en mouvement, pour réaliser vie, sensation et pensée. Ainsi l'âme est passive à l'égard de la science : c'est la science qui est la forme, l'âme reçoit son action, et peu à peu la réalise : elle est le δεκτικόν.

414. Quelle est la nature générale de l'αἴσθησις, point
l. cit. c. 5 de départ de la connaissance ? Elle est définie : ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. La sensation consiste à se mouvoir d'un mouvement reçu, d'une passion ; c'est un changement, ἀλλοίωσις. Ce mouvement est rendu possible
Cat. c. 5, 417 B 2 par le corps. Mais il y a deux sortes de changements. Οὐκ ἔστι δὲ ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις

ὑπὸ τοῦ ἐναντίου. Le pâtir a deux sens; d'abord le pâtir qui est la destruction d'une chose par son contraire, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος, ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν;— l'autre, la conservation de ce qui n'est qu'en puissance, conservation produite par ce qui est en acte et semblable. Ainsi, l'être pensant, quand il pense, dirons-nous qu'il change? Non: de même, lorsque l'architecte bâtit, il demeure architecte. Il faut, ou bien dire qu'il ne change pas, ou bien admettre deux sortes de changement, le changement privatif et celui qui a pour terme la réalisation de la nature même de l'être dont il s'agit. Or, en ce qui concerne la faculté de sentir, le premier changement se produit sous l'influence du sensible, αἰσθητόν/; mais, une fois ce changement produit, la faculté de sentir ne se modifie que pour se réaliser davantage.

Cette théorie permet de répondre à la question de savoir si/ nous connaissons par le semblable ou par le contraire. Les uns, comme Parménide & Empédocle, disent que la connaissance se fait par un rapport de similitude; le semblable n'est connu que par son semblable. Héraclite, Anaxagore, soutenaient de leur côté que les contraires sont connus par les contraires. Les uns & les autres ont raison, dit Aristote. A l'origine, en effet, le sujet sentant πάσχει ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, il ne participe encore en rien du sensible, il subit l'action d'une chose contraire. Mais, dès que le mouvement est produit, le mobile est de même nature que le moteur, πάσχει ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. L'acte une fois commencé, la sensation est en rapport du semblable au semblable.

Aristote se demandait aussi comment il se fait que le sens aperçoit la terre, le feu, etc., qui sont hors

/& c'est une pa[...] proprement dit[e]

/dans la sens[...]

de nous, et ne voit pas ces [mêmes] éléments en nous, ~~en nous~~ [Dans les] 11
| nos  organes des/sens. [Cette question résulte de] ~~C'est~~ l'hypothèse d'après laquelle
les ~~objets sensibles~~ organes des sens sont de même nature
Aristote la résout en remarquant que  que les objets sensibles qu'ils nous font connaître. | ~~La~~ [la] faculté
sensible en elle-même n'est qu'une puissance, et ne
devient acte que sous l'influence du sensible. ~~Je suis de la~~
~~qui entre l'αἴσθησις et l'αἰσθητόν, c'est la relation habituelle~~
~~elle de la puissance et de l'acte~~. D'où la nécessité d'un objet
extérieur. Aristote distingue ainsi l'αἰσθάνεσθαι du θεωρεῖν.
l. cit. 417, B, 20  La sensation résulte de choses extérieures, ἔξωθεν ; l'acte est
en dehors du ~~s~~ sujet sentant. Les deux, le sensible et le
sentant, concourent pour former une sensation réelle : la sensa-
l. cit. III, 2, 426 A. 15  tion est l'acte commun du sensible et du sentant. La
sensation est la forme des objets, reçue dans l'esprit
sans leur matière, de même que la cire reçoit la forme
du cachet, sans recevoir la substance dont le cachet est
fait. Ainsi, pour que la sensation ait lieu, il faut une
proportion entre les sens et la forme qui entre en rapport
avec lui. — L'idée générale de cette théorie consiste à
appliquer aux rapports du sujet et de l'objet, les
catégories tirées de la considération de l'être seul, à ramener
l'opposition du sujet et de l'objet, à celle des
degrés de l'être. L'opposition de la pensée ~~ou science~~
et de l'être est ramenée à celle des degrés ~~divers dans~~ [de]
l'être seul. Le sensible est l'acte, et le sentant la
puissance. C'est une manière d'éluder le grand
problème : comment l'objet peut-il entrer dans le
sujet, l'être devenir idée ? Pour nous, ce passage de l'être
à la pensée ou science est la chose la plus difficile.

11
H65
H66
12

Aristote élude la difficulté. Pour lui, le sujet n'est ~~plus~~ qu'un degré de l'être. Il ne se demande pas comment la chose réelle peut devenir chose sentie, parce que, dans le sujet sentant ~~la chose sentante~~, il ne voit qu'un degré inférieur de cette chose ~~sentie~~ elle-même.

---

# Leçon XXXIII.

## Aristote

### De la connaissance sensible (Suite)

A. Le Bris

Leçon XXXIII.

# Aristote

## De la connaissance sensible. (Suite).

Ce qui caractérise l'animal, c'est la sensation, modification produite dans le sujet sentant par le sensible ; le sensible c'est le particulier. Dans la sensation, l'objet doit être distinct du sujet ; la sensation vient à l'âme du dehors. C'est le contraire pour la pensée (θεωρεῖν), où l'objet est le général, lequel est homogène par rapport à l'âme, et réside dans l'âme même ; ainsi la pensée est à la disposition de l'âme, dépend d'elle ; tandis que la sensation n'en dépend pas. ~~Et même~~ Dans la sensation l'âme subit l'action d'une chose contraire à sa nature, πάσχει ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, du moins au début ; ~~mais~~ ensuite, une fois mise en mouvement par l'objet, elle lui est semblable ~~en quelque sorte parente avec~~

~~tai~~, πάσχει ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

De plus Aristote applique au sentant et au sensible ses catégories de la puissance et de l'acte. Il ramène la distinction de l'objet et du sujet, de la chose telle qu'elle est en soi et telle qu'elle est ~~conçue~~ sentie, à une distinction de degrés dans l'être. Pour nous ce sont ~~là~~ deux problèmes différents: que ceux des (rapports de la puissance et de l'acte, et des (rapports de l'objet et du sujet, ~~ou~~ c'est-à-dire que ceux (de l'être et du connaître. Pour Aristote ce n'est qu'un problème: l'évolution de l'être lui-même. C'est qu'il se place à un point de vue objectif, et même scientifique et physiologique comme les savants contemporains pour qui la question du passage de l'être au connaître, de la chose à l'idée, au fond n'est même pas posée. C'est s'arrêter aux modifications objectives du sujet sentant, sans pénétrer jusqu'au sujet proprement dit: au moi. ~~Car à vrai dire le problème de la connaissance n'est pas posé.~~ Pour Aristote, l'objet est l'ἐντελέχεια, l'acte; et la connaissance consiste pour le sujet à s'identifier avec l'objet, à se faire objet. La nature propre du sujet n'est pas considérée, on conçoit seulement le sujet comme pouvant devenir l'objet. C'est presque la

doctrine de Herbert Spencer : adaptation des rapports internes aux rapports externes. Seules les conditions de la connaissance sont étudiées ; mais le fait même de la connaissance, le passage de l'objet au sujet, ne l'est pas. Avant la sensation, l'âme est une simple puissance, sans idée toute faite, innée ; elle est comme une table sur laquelle rien ne se trouve écrit <u>en acte</u>, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον (De An, III, 4, 14, 430, A. 1.). Rien ne s'y trouve que la faculté de concevoir des idées ; mais c'est assez, toute la science est déjà dans l'âme, en puissance.

La sensation, dit encore Aristote (De An. III, 2, 426, A, 15) est l'acte commun du sensible et du sentant. Mais ce rapport d'acte à puissance n'existe entre la chose et l'âme que si la chose est susceptible d'être sentie, et l'âme capable de sentir. Il suit de là que ~~Or la chose est sentie pour l'âme non pas en tout que particulière. Le~~ le sujet ne reçoit pas toute la chose. En effet dans la chose il y a 2 éléments : l'un qui fait qu'elle existe au dehors : cet élément lui appartient en propre et ne peut entrer dans l'âme ; — l'autre est

l'espèce sensible (εἶδος αἰσθητόν) qui seule peut entrer dans l'âme.

La sensation saisit l'action de ce qui le possède, un élément sensible, comme la couleur ou le son, non pas en tant que l'objet est particulier, mais en tant qu'il possède un caractère général, une essence. La sensation saisit l'objet non καθ' ἕκαστον, mais comme tel ou tel, τοιόνδε. C'est là l'origine de la théorie des espèces sensibles reprise au moyen âge. Saint-Thomas y vit la condition de la certitude touchant l'existence du monde extérieur (1. qu 85.). Les espèces sensibles, dit-il, doivent être considérées non pas comme le terme réel de la connaissance, mais seulement comme un moyen par lequel nous arrivons à connaître les choses; les espèces sensibles étant immédiatement rattachées par la perception au sujet de ces espèces, la perception saisit, avec ces espèces, la chose sensible elle-même. Plus tard les héritiers de Scolastique reprochèrent à Locke d'avoir considéré les espèces sensibles non comme l'objet quo ou instrumental mais comme l'objet quod, c'à d comme terme même de la connaissance.

Mais déjà Descartes combattait cette doctrine des espèces sensibles. Il n'admettait

Voir les pages plus loin pour la suite

que contiennent les canaux de l'appareil auditif, etc.

Aristote compare aussi les cinq sens entre eux. Le tact est le sens inférieur que tous les autres présupposent. Il appartient à tous les animaux (De An. 2, 3, 414, B, 3). Si les organes des autres sens subissent une impression trop forte, ils sont détruits mais sans que la vie disparaisse. Au contraire si l'organe du tact est détruit, la vie elle-même disparaît (12, 13, 424, B, 22). Ces deux sens le tact et le goût servent aux besoins inférieurs de notre nature. Au-dessus sont la vue et l'ouïe les plus élevés de nos sens parce qu'ils servent davantage au développement intellectuel, l'ouïe surtout qui rend possible l'enseignement par la parole (De Sens, 1, 436). Le tact et le goût sont chez l'homme d'une sensibilité plus grande que chez les animaux, dit Aristote. C'est le contraire pour les autres sens.

Puis Aristote continuant sa comparaison des sens considère : 1° leur objet ; 2° leur siège ; 3° l'intermédiaire entre l'objet et le siège de la sensation (11, 9, 10 11). L'objet de la vue est la couleur : le siège la prunelle de l'œil ;

l'intermédiaire un milieu transparent. Pour l'ouïe l'objet est le son; le siége de la sensation est l'air contenu dans les tuyaux acoustiques; l'intermédiaire est l'air, etc. — Le cerveau pour Aristote est insensible (De part. Anim. II, 10, 656, A, 15). Malgré ces différents siéges, toutes les sensations, dit Aristote, appartiennent à une seule et même partie de l'âme (De sensu 7, 449, A, 5). C'est que vraisemblablement lorsqu'Aristote distingue les siéges particuliers des sensations, il parle des sens, abstraction faite de leurs relations avec l'objet senti, il ne parle que des φαντάσματα. Mais, lorsqu'il parle ensuite du sujet commun de toutes les sensations, il considère celles-ci comme se rapportant à un objet extérieur. Dans le 1er cas il parle donc du siége des sensations, dans le 2e / d'un sens supérieur qu'il croit nécessaire, le sens commun. Ce dernier sert à expliquer certaines sensations que les sens spéciaux n'expliquent pas. En effet, il y a des perceptions qui nous sont fournies par tous les sens également, non pas sans doute immédiatement, mais médiatement et par ~~accidens~~ accident: ce sont le ~~mot~~ mouvement, le repos,

[illegible] du siége

le nombre, la forme, la grandeur. (De An. 2, 7, 418, A, 11.). Ces perceptions, Aristote les appelle κοινά, par opposition aux ἴδια, sensations propres à chaque sens. Or les sensations communes supposent un sujet sentant. Il y a donc un κύριον αἰσθητήριον (De Somno 2, 455, A, 21.). Ce κύριον αἰσθητήριον ne nous fournit pas seulement des perceptions communes aux différents sens (κοιναὶ αἰσθήσεις). C'est aussi, pour Aristote, la faculté qui rapporte nos sensations à des objets extérieurs, qui les objective. Aristote distingue en effet l'image pure et simple de l'attribution de l'image à un objet ~~objet~~. Il fait cette distinction parceque les images ne se rapportent pas toujours à quelque chose de réel au dehors. Lorsque nous avons une image dans l'esprit, nous ne déclarons pas toujours qu'elle correspond à un objet extérieur. Cela prouve que la puissance par laquelle les images se produisent et la puissance par laquelle nous les objectivons, ne sont pas ~~les~~ une seule & même~~s~~. (De insomniis c. 2, 460, B.16.). Nous objectivons chacune de nos sensations à moins qu'une sensation plus élevée ne la contredise. Mais comment juger que les données d'une sensation sont préférables à celles d'une autre (De ~~Ins~~ Somniis 2, 460, B, 18)? Nous

puissance.

jugeons qu'une sensation est vraie, lorsque la faculté de juger, τὸ κρίνον, est contrainte, ne se meut pas d'un mouvement propre, c.à.d. lorsque la ~~faculté~~ l'impression résulte de l'action d'un objet extérieur et non d'un état de l'organisme; lorsque la sensation est l'effet d'une cause physique et non pas seulement physiologique, lorsque ce n'est pas l'acte du cerveau tout seul. Aristote distingue ainsi le rêve de la veille. — Enfin le κύριον αἰσθητήριον est la cause de la conscience. En effet ce n'est point par la vue que nous pouvons voir que nous voyons (De somno 2, 455, A, 15); et pourtant nous sentons parfaitement que nous voyons. Nous avons donc une autre source de ~~la~~ sensations que la vue. C'est un principe capable de comprendre la vue et les autres sens, c'est encore le κοινὸν αἰσθητήριον (De juventute 1, 467, D, 15). Il a son siège dans le cœur.

\+ κοινὸν ?

On peut conclure de tout cela qu'Aristote admettant une évidence sensible propre; pour lui, les données des sens sont vraies, à condition que nos jugements ne

Suit 4 pages ½ pas

dans les choses qu'un élément, l'étendue, espèce intelligible. C'était réduire l'espèce sensible à l'espèce intelligible. On déclara cette opinion incompatible avec le dogme de la présence réelle, lequel, ~~dit que~~ suivant l'espèce intelligible étant changée, l'espèce sensible demeure par la raison que si le supérieur suppose l'inférieur, l'inférieur ne suppose pas le supérieur ; les espèces sensibles peuvent donc subsister lors même que les espèces intelligibles sont changées.

Comme la faculté de percevoir est la forme même de l'organe corporel (De An. II, 12, 424, A, 24), elle suppose un certain état de cet organe (αἰσθητήριον). ~~Violente~~ Si l'organe est lésé par une impression trop violente, il n'y a plus de perception. L'organe de la sensation (αἰσθητήριον) diffère de l'objet de la sensation (τὸ αἰσθανόμενον). L'αἰσθανόμενον est une grandeur μέγεθος ; au contraire l'αἰσθητήριον est un simple rapport λόγος τις. En d'autres termes la sensation n'est possible que si l'objet varie ; nous ne sentons pas l'uniforme, ce qui demeure, par exemple, uniformément chaud ou froid. Ce que nous sentons, ce sont les excès, les différences, |la sensation étant comme un milieu entre les contraires que comportent les sensibles. Et c'est justement

|l'organe de

parce que l'αἰσθητήριον est ~~aussi~~ ainsi dans un état intermédiaire qu'il peut discerner et juger. Par exemple, un genre, comme la température, comporte deux extrêmes, l'extrême chaud et l'extrême froid. Or ~~le~~ pour que le sujet sentant ~~soit lui-même chaud ou froid; mais, pour qu'il~~ puisse sentir & apprécier exactement tous les degrés du chaud et du froid, il faut que, par lui-même, il soit ~~son organe doit être~~ dans un état physiologique intermédiaire entre ~~les~~ ces deux extrêmes. ~~A cette condition seulement il pourra sentir.~~ Le sujet est donc un rapport (λόγος) déterminé par les deux extrêmes que comporte un certain genre de sensation. Si l'impression est trop forte, le rapport est détruit, l'équilibre rompu; le sujet n'~~étant~~ ayant plus | sa disposition à retour à ~~dans~~ l'état moyen ne peut plus juger. ~~De même dans le corps, ce que nous apercevons, ce ne sont pas les extrêmes, mais bien les degrés intermédiaires.~~ τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἂν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος | (De An. II, 12, 424). La sensation suppose donc un juste milieu, un état intermédiaire (μεσότης), dans le ~~un~~ principe (ἀρχή) qui doit ~~capable~~ de recevoir les formes sensibles. Ainsi les plantes ne sentent pas, bien qu'elles aient une âme et des impressions de contact; ~~mais elles~~ parce qu'elles n'ont point ce principe

formel; ce sont des sujets purement matériels (De An. II, 12, 424, B.) αἴτιον ... τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν, οἵαν δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν. L'homme a la sensation parceque le milieu où aboutissent les impressions est déjà une forme, et non plus seulement un matériel. [Mais (il faut) ce n'est pas tout ; une ~~certaine~~ disposition, élément déterminée pour telle ou telle sensation. ~~une aptitude~~ à sentir (dans le sujet ~~pensant~~ sentant). Et l'on ne peut sentir que les choses qu'on a précisément la capacité de sentir ; on ne reçoit l'action des choses sensibles qu'en tant qu'on est apte à la recevoir. L'organe doit donc comporter les diverses formes ~~contraires~~ qui peuvent lui être communiquées par la chose sensible. ~~C'est la doctrine de~~ Parménide et ~~d'~~ Empédocle avaient dit : nous percevons les choses avec ce qui dans notre esprit est précisément analogue aux choses. Aristote modifie cette doctrine. Il considère les qualités sensibles comme formant des espèces comprises sous des genres ; il ~~établit une sorte d'homogénéité entre~~ classe ainsi les différentes espèces d'un genre donné ; l'organe doit tenir ~~comme un juste~~ le milieu entre les deux contraires placés entre elles. Ainsi le chaud et le froid sont comme deux espèces opposées d'un même genre. L'âme, ~~entre elles~~ se prend comme unité de mesure ; elle est elle-même le genre

indifférent entre les deux contraires. Et, grâce à cette position intermédiaire, elle mesure les degrés de la sensation. Aristote croit donc que nous avons en nous une unité de mesure, (savoir) la nature même de l'âme. ~~On le suppose encore~~ Aujourd'hui, ~~sans y croire~~ ~~Dans~~ les sciences ~~on le nie~~. (éliminent autant que possible cette manière de juger.) Ainsi la température, la pression, la tension ne se mesurent pas d'une manière subjective; nous mesurons ces phénomènes à l'aide de ~~mots~~ signes indépendants de cette μεσότης subjective (thermomètre, baromètre, manomètre), mais liés d'une certaine façon à ces phénomènes et perceptibles par la vue. La vue est de tous nos sens celui qui nous paraît avoir le moins d'influence perturbatrice sur l'action des choses ~~les sensations~~ elles-mêmes.

L'action du sensible sur les sens a pour condition un intermédiaire. C'est, pour le tact et le goût, la chair, laquelle fait partie du sujet sentant; pour les autres sens, l'air ou l'eau (De An. II, 7, 419, A, 7). A cette substance intermédiaire correspond la substance dont est fait l'organe sensible (De part. Anim. II, 1, 647, A, 12) – (De sensu 2, 437, A, 19). Aristote essaie même de ramener les cinq sens aux quatre éléments. (De An 3, 2 – De sensu, 2, 438, B, 16). Ainsi la prunelle est faite d'eau. Le son se perçoit par l'air

dépassent pas ce que nous donnent véritablement les sens. Les erreurs ne peuvent venir que des jugements. La sensation n'est pas seulement le φάντασμα; elle atteint l'objet même auquel se rapporte ce φάντασμα (De An. 3, 3, 427, B. 4): ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων, ἀεὶ ἀληθής, — διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς... C'est la doctrine de l'évidence sensible. Elle fut adoptée par la scolastique comme la condition même d'une croyance raisonnable à l'existence des choses extérieures. C'est précisément contre elle qu'est dirigée la première règle de Descartes qui n'admettait pas cette évidence sensible propre, mais seulement une évidence intellectuelle.

Rédaction de philosophie.

34ème leçon.

Aristote (suite). De l'imagination et de la mémoire.

Marion.

Theorg!

Aristote dit que si un être possède la faculté de sentir, il possède également φαντασία, l'imagination, μνήμη, la mémoire, λύπη καὶ ἡδονή, le plaisir et la douleur, enfin ἐπιθυμία, le désir, cette dernière faculté étant le penchant vers ce que nous savons devoir nous causer du plaisir. Ces assertions se rencontrent en plusieurs passages : De anima,
II, 2 ~~II~~, p. 413, ~~[illegible]~~ β 23 : liv II, chap 3, p. 414 b, 4. Nous nous occuperons uniquement de la φαντασία et de la μνήμη, car les autres facultés n'intéressent pas la théorie de la connaissance.

Ces assertions ~~ont~~ au premier abord quelque chose d'étrange et de contraire aux principes généraux de la philosophie aristotélicienne. Comment Aristote peut-il dire que là où il y a αἴσθησις, il y a φαντασία et μνήμη ? Est-ce qu'Aristote se contenterait ~~ainsi~~ ici d'une explication purement sensualiste ? Il n'y a pas de développement à ce sujet. Mais Aristote n'établit pas de lien ~~essentiel~~ ~~de génération~~ de nécessité
(V. de An. III, 3, 428 a 9) entre l'αἴσθησις et les autres facultés. Il dit de la μνήμη, Métaphysique I, 1, 980, a 28, que chez certains animaux la mémoire ~~tant de~~ suit l'αἴσθησις, ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἐγγίγνεται ; chez d'autres, οὐκ ἐγγίγνεται, ce qui montre que la mémoire n'est pas donnée immédiatement avec l'αἴσθησις. Par conséquent nous ne

486

devons pas entendre ce ἐκ τῆς αἰσθήσεως dans un

| dans les Analytiques

sens purement sensualiste. Rappelons-nous qu'il paraît souvent dire que la connaissance du général procède de la connaissance du particulier, | ~~c'est à d~~

| mais qu'il entend simplement par là

que le νοῦς accompagne les opérations ~~les plus~~ inférieures de l'esprit, et que ces opérations sont la condition nécessaire de la manifestation du νοῦς. L'esprit général de la philosophie d'Aristote est contraire à ~~cette~~ toute interprétation | sensualiste. La psychologie est fondée sur la double idée d'évolution et de cause finale, très-différente en cela de la psychologie sans hiérarchie, enseignée par l'éclectisme. Aristote n'a pas admis, comme on le lui reproche, plusieurs âmes. Il montre le supérieur sortant de l'inférieur par une marche continue, déterminée par le but (cause finale.) L'avenir suscite le présent.

Nous avons donc à étudier l'imagination et la mémoire, φαντασία et ~~μν~~ μνήμη. La φαντασία est la faculté de se représenter l'image sans l'objet; (de anima, III, chap 8, p. 432, a 9 : « τὰ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι πλὴν ἄνευ ὕλης. » Au chap. 3 du livre III, Aristote institue une discussion approfondie pour démontrer que la φαντασία n'est ni αἴσθησις, ni νοῦς, ni δόξα. L'image n'est pas la sensation : en effet, l'αἴσθησις est ou δύναμις, ou ἐνέργεια, par exemple, la vue est ou ὄψις, ou ὅρασις. Or il peut se produire des images sans qu'il y ait ni ὄψις, ni ὅρασις, μηδετέρου τούτων ὑπάρχοντος, telles sont les images des songes ou celles qui apparaissent à ceux qui ferment les yeux. En second lieu, l'αἴσθησις existe toujours, mais non la φαντασία ; la φαντασία est absente chez certains animaux, ainsi les fourmis, les abeilles, les vers, et ces animaux possèdent l'αἴσθησις. Donc il n'y a point de rapport simplement analytique entre l'αἴσθησις et la φαντασία. Enfin, l'αἴσθησις est toujours vraie ~~#~~ mais les φαντασίαι sont le
| (428 a 12) plus souvent trompeuses|. L'image n'est pas non plus νοῦς, ni ἐπιστήμη, ni διάνοια, car ces facultés en elles-mêmes ne trompent jamais, et la φαντασία peut être fausse. Enfin la φαντασία ne doit pas être confondue avec la δόξα, quoique celle-ci soit tantôt vraie, tantôt fausse. En effet, la δόξα est accompagnée d'une πίστις, d'une croyance à l'existence de la chose à laquelle elle se rapporte ; elle implique une idée d'objectivité. ~~Or~~ Certains animaux ~~possèdent l~~

φαντασια, mais aucun ne possède la πιστις. De plus la πιστις est accompagnée du λογος: or aucun animal ne possède le λογος. Enfin la φαντασια n'est pas non plus la réunion de l'opinion et de la sensation. La δοξα comme l'αἰσθησις a pour fin la vérité, l'une la vérité sensible, l'autre la vérité rationnelle, relative au général. La φαντασια au contraire unit les sensations et les opinions d'une manière arbitraire, elle sort du domaine de la vérité.

Voilà ce que n'est pas la φαντασια. Mais quelles sont les déterminations positives que l'on peut formuler ? C'est dans le de anima, III, 428, b qu'est ~~cette explication de~~ expliquée l'essence de la φαντασια. Comme la φαντασια paraît être un mouvement qui ne peut se produire sans l'αἰσθησις mais qui se produit chez les êtres sentants et relativement aux choses qui sont objet de sensation. Comme en outre il peut arriver que ce mouvement se produise ὑπο της ἐνεργειας της αἰσθησεως, et que ce mouvement doit nécessairement être semblable à la sensation elle-même, la φαντασια est un mouvement qui ne peut se produire que dans la sensation, et qui n'a pas lieu hors des êtres sentants. En un mot, la φαντασια est un mouvement semblable à celui de la sensation, mais déterminé non par l'action d'un objet, mais par la simple action de la sensation elle-même. C'est une sorte de suite ou de trace de la sensation, c'est la sensation affaiblie.

Voici comment se produit cette sorte de retentissement de la sensation. Le mouvement engendré par l'objet se conserve dans l'organe; cette trace du mouvement primitif est dominée dans l'état de veille par l'action des sens et de l'entendement; mais la nuit, quand les sens particuliers sont inactifs et incapables d'agir, alors ces mouvements conservés dans les organes spéciaux trouvent libre le chemin du κοινὸν αἰσθητήριον, s'en emparent et s'y propagent, et aboutissent à l'organe central, au cœur, dès lors ils apparaissent à la conscience. Ainsi, dans l'état de veille, le κοινὸν αἰσθητήριον ne reçoit que les impressions causées par les objets extérieurs; et la sensation la plus forte s'impose. Dans l'état de sommeil, ces impressions causées par les objets extérieurs n'existent plus, le chemin est libre, et les φαντασίαι s'y précipitent. Ainsi réapparaît l'image, cette fois en l'absence de l'objet lui-même. Tant que la conscience n'est pas complètement abolie par le sommeil, nous ne confondons pas ces images avec les choses qu'elles représentent, mais par l'effet de l'habitude, nous prenons les images pour les choses elles-mêmes. Nous avons ici une explication de la fausseté que présente le plus souvent la φαντασία. ~~Tandis que dans l'αἴσθησις c'est sous l'influence de la chose que l'image arrive au κοινὸν αἰσθητήριον, la~~ cette ~~perception est donc légitime.~~

Le rôle de la φαντασία est considérable. Elle sert d'intermédiaire entre l'αἴσθησις et la pensée. Elle est la ~~support~~ matière nécessaire de la διανοητικὴ ψυχή. Elle est ce qu'est une figure pour le mathématicien. De anima, III, 7, p. 431, A 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. En effet l'homme ne pense jamais sans représentation quelconque de l'objet. Sans doute ~~le mathématicien~~ il importe peu au mathématicien que la grandeur du triangle qu'il a [sous] les yeux soit déterminée, et l'homme qui pense fait de même; mais sans penser le quantum, il place devant ses yeux un quantum quelconque, et le pense, mais non en tant que quantum déterminé. Enfin le mathématicien fait abstraction de ce qu'il y a de nécessairement particulier dans le cas de la figure qu'il a tracée. Tel est le rôle des φαντάσματα.

| mais il a besoin d'avoir sous les yeux une figure particulière.

Ces φαντάσματα qui sont le support de la pensée sont-ils précisément ceux dont nous avons parlé? Zeller ne le croit pas, et pour justifier son doute, cite ce texte: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. — toute image est soit logique, soit sensible. | De plus, dans l'Éthique à Nicomaque, VI, chap 2, p. 1139, A 12, Aristote identifie délibérer et raisonner: τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. Zeller en conclut que la λογιστικὴ φαντασία, distinguée de l'αἴσθησις, est la représentation d'un but et de moyens à employer pour y tendre, c'est-à-dire

| Selon lui c'est l'image logique seule qui joue ce rôle de support de la pensée.

choses non point passées, non pas même réelles, mais possibles. La φαντασία λογιστική n'est donc point la simple trace, la simple suite de la φαντασία. L'interprétation de Zeller est judicieuse, mais ~~les~~ textes d'Aristote ne disent pas que la λογιστική ~~διανοια~~ φαντασία serve seule de support à la διανοια. Aristote montre par cette distinction que le νους peut pénétrer dans la sensation, et constituer une φαντασία d'un ordre supérieur. ~~Donc~~ mais c'est toujours la même φαντασία. ~~Mais~~ Au sein de la φαντασία vient descendre un principe supérieur qui en fait ~~émerger~~ une φαντασία λογιστική : qu'elle soit logique ou sensible, la φαντασία conserve toujours ce caractère, de représenter à l'esprit une chose ~~déterminée~~ particulière, une image sensible ἄνευ ὕλης. ~~ce qui pour Aristote n'est pas le type de la de ce qui pour Aristote n'est pas le type de la détermination, laquelle ne se trouve que dans les objets du νους.~~

La deuxième faculté qui se produit à la suite de l'αἴσθησις, c'est la μνήμη ou mémoire. Aristote au début du *de memoria* dit que le futur est affaire de δόξα et d'ἐλπίς, le présent d'αἴσθησις, et le passé de μνήμη, et cela, lorsque sans l'action du νοῦς ou de l'αἰσθητικόν, c'est-à-dire des facultés qui nous doivent fournir la science et la sensation, l'âme possède la science et la sensation. Le souvenir est donc une image qui équivaut à des sensations ou à des opérations intellectuelles passées : c'est le résultat sans l'action. C'est pourquoi la mémoire suppose le sentiment du temps. Les êtres qui ont ce sentiment peuvent seuls

être doués de mémoire, et c'est en eux la même faculté qui a l'intuition du temps, et qui possède la mémoire, ~~et elle, à l'aide de cette faculté même qu'~~ ~~l'intuition du temps~~ (De Memoria, 449 B, ligne ...) Primitivement, la mémoire porte toujours sur des choses sensibles et ce n'est que par extension, par accident, qu'elle peut porter sur des choses intelligibles: en elle-même elle est relative au sensible. mais l'image ne devient souvenir le φαντασμα ne devient μνημονευμα que (quand nous y voyons) la reproduction

exacte, adéquate, (εικων) d'un objet préalablement perçu, quand il ... ...it l'idée que c'est la reproduction d'une perception antérieure. Or c'est là un point souvent obscur, et il en résulte ~~en dehors de la conscience~~ que tantôt nous prenons de vrais souvenirs pour de simples φαντασματα tantôt de simples φαντασματα pour de vrais souvenirs (De Memoria, 450, B, 24). L'image en elle-même est θεωρημα, ~~mais~~ intuition, mais en tant qu'elle représente quelque chose elle est reproduction et souvenir. Aristote résume le premier chapitre en disant qu'il a montré τι εστι μνημη και το μνημονευειν, ~~elle~~ c'est la possession ~~en tant que εικων de la chose dont le φαντα~~ φαντασμα en tant qu'εικων de la chose dont le φαντασμα est l'image. Puis Aristote ajoute qu'il a montré à quelle partie de notre être appartient la mémoire, ~~au~~ cette partie est le principe sensible et ~~à~~ celui par lequel nous avons l'intuition du temps.

Au chapitre 2, Aristote traite d'une seconde forme de la mémoire: l'ἀναμνησις ou réminiscence: nous retr...

[illegible] l'ἀνάμνησις est une forme supérieure de la μνήμη.

ici encore cette idée de hiérarchie dynamique, d'évolution déterminée par l'action du principe supérieur.

Le mot réminiscence est généralement mal défini : on dit que c'est un souvenir auquel manque la reconnaissance : cela n'est pas conforme au sens aristotélicien du mot. L'ἀνάμνησις correspond exactement au vieux mot français se ramentevoir, se remémorer. Il y a ἀνάμνησις toutes les fois que l'âme ressaisit une idée ou une sensation qu'elle a déjà eue, c'est à peu près ce que nous appelons l'association des idées. Pour se ressouvenir, on cherche des choses dont on a le souvenir et qui sont liées à ~~d'autres~~ celles dont on a perdu le souvenir. Ainsi la réminiscence diffère de la mémoire pure et simple : elle ~~[illegible]~~ emploie un certain raisonnement, se servant ~~de la~~ d'une connaissance ~~obtenue~~ actuelle pour réveiller les autres. C'est une sorte de συλλογισμός, mot par lequel Aristote entend toute espèce de travail pour aller du connu à l'inconnu à l'aide d'un certain nombre d'intermédiaires. ~~Il~~ Mais il n'y a ζήτησις que chez les êtres capables de délibérer. La réminiscence est donc supérieure à la μνήμη, car elle suppose la βούλησις et le λογιστικόν. Elle s'explique par une habitude qui relie ensemble nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées. Il y a en nous une liaison naturelle des mouvements d'où résultent les φαντάσματα : aussi ~~[illegible]~~, à l'aide d'un φάντασμα, nous pouvons revenir à un autre φάντασμα. La réminiscence, dit Aristote (chap 2, 451, B 10,) se produit lorsqu'il y a une liaison naturelle entre un mouvement et un autre : ces liaisons sont nécessaires ou non. Si la liaison est nécessaire, ~~il est évident que l'un des deux termes fera nécessairement penser à l'autre,~~ l'un

454

~~des moins~~ l'une des deux formes rappellera l'autre le plus souvent. Or c'est ~~cette~~ la seconde liaison, ~~cette~~ la liaison non nécessaire qui dépend surtout de l'habitude. ~~L'~~ L'habitude [à son tour] dépend de la constitution : les uns s'habituent mieux en une fois que d'autres en beaucoup de fois. Les associations nécessaires dont parle ici Aristote ne sont pas des associations nécessaires au sens où nous l'entendons, la nécessité n'est pas la liaison logique des concepts entre eux : c'est une nécessité mécanique [reliant entre eux les mouvements causes des φαντάσματα]. Quelle est la loi de ~~cette~~ association ? Aristote l'énonce 451 B 18, c'est proximité, la ressemblance, le contraste (ἀφ' ὁμοίου, ἢ ἐναντίου, ἢ τοῦ σύνεγγυς). C'est le point de départ de la fameuse théorie de l'association des idées. La réminiscence, dit Aristote, est σωματικόν τι πάθος, aussi n'est-elle que médiocrement en notre pouvoir, le siège en est le cœur, analogue à ce que nous appelons encore aujourd'hui le sens intime.

L'idée générale qui ressort de cette théorie de la connaissance sensible, c'est que la connaissance sensible est étroitement liée aux mouvements des organes ; si bien qu'Aristote recherche les explications physiologiques sans tomber cependant dans le sensualisme ; il en est abrité par sa théorie de la puissance et de l'acte, théorie ~~qui est~~ qu'il applique aux rapports du corps et de l'âme : c'est sous l'influence de l'âme que le corps se dispose à engendrer les fonctions psychiques ~~inférieures~~ supérieures inférieures et c'est sous l'influence des fonctions psychiques supérieures que l'on passe de l'αἴσθησις à la μνήμη et à la φαντασία.

Rédaction de la

37ème leçon.

Aristote. (Suite.) Doctrine du Νοῦς.

H. Michel.

S. D.                                                                                     497

# 35ème Leçon

## Doctrine du Νοῦς.

Au-dessus des facultés sensitives, Aristote place les facultés intellectuelles, toujours en vertu de son principe de la hiérarchie des facultés. Il ne les met pas toutes sur la même ligne, : à côté de la ~~[illegible]~~ distinction des facultés, il tient pour l'unité de l'âme/. Pour désigner les facultés intellectuelles. Aristote se sert de termes nombreux. τὸ διανοητικόν (De anima, II, 3, 413, B 12) cf. Ibid II, 3, 414, A 33. λογισμὸς καὶ διάνοια (Ibid. II, 3, 415, A, 8) λογιστικόν (Ibid. III, 9, 432, A, 25) Il semble que ce ne soit là que les facultés discursives. mais ailleurs on trouve, τὸ διανοητικόν τε καὶ Νοῦς. (De anima, II, 3, 414, B 18) Νοῦς καὶ θεωρητικὴ δύναμις (Ibid. II, 3, 413, B, 24) θεωρητικὸς Νοῦς (Ibid II, 3, 415, A 12) τὸ νοητικόν (Ibid, II, 4, 415, A 17) νοεῖν (Ibid. III, 4, 429, A, 14) νοῦς (Ibid. III. chap. 4 et 5)/. En résumé, donc Aristote distingue trois degrés de la vie psychologique. (De anima, II, 3, 414, A 13). La vie, la sensation, la pensée. ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα, καὶ διανοούμεθα, etc (II, 3, 415, A, 17) τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ διανοητικόν. Donc, il ne distingue pas absolument le raisonnement et la raison : c'est toujours le Νοῦς. Nous parlerons d'abord du Νοῦς en général, puis du Νοῦς παθητικός, enfin du Νοῦς ποιητικός.

Aristote définit le Νοῦς. (De anima, 429, A. 10)

/ & il assure cette unité en établissant, entre les facultés inférieures et les facultés supérieures, un rapport de moyen à fin.

Ainsi Aristote ~~[illegible] [illegible]~~ range sous un même chef toutes les formes de la pensée.

H98

cette partie de l'âme par laquelle nous connaissons et pensons. "μόριον τῆς ψυχῆς ᾧ γιγνώσκει τε καὶ φρονεῖ" et (Ibid. 429, A. 23) λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. La définition est vague, mais l'ensemble du système montre bien que, pour Aristote, penser, connaître, comprendre, c'est saisir le général dans les choses, et le général en tant que général; car dans les choses sensibles, on saisit déjà le général, mais, pour ainsi dire, particularisé.

Quel est l'objet du Νοῦς? (De anima, III, 4. 429. B. 10) La forme pure, séparée de toute matière. Autre chose, dit Aristote, est la grandeur et l'essence de la grandeur. τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ τὸ ὕδατι εἶναι. Or c'est par l'αἰσθητικὸν que nous saisissons la grandeur, μέγεθος, καὶ τὸ θερμὸν, καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ (et ces choses dont la chair est la raison). Mais l'essence de la grandeur, nous la saisissons par une faculté distincte. ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ. τὸ γὰρ σαρκὶ εἶναι καὶ κρίνει. "Il arrive alors ce qui arrive à une ligne brisée quand on la tend pour la rendre droite. On supprime en elle ce qui en faisait une ligne irrégulière, c'est à dire l'accident. De même le Νοῦς faculté distincte, élimine les éléments accidentels, dénude la ligne droite dans la ligne brisée (Ibid. III, 4. 429. A 20) écartant ce qui apparaît à côté de la chose, c'est à dire l'accident, il le sépare de l'essence qu'il circonscrit.

Aristote songeait tout d'abord aux notions mathématiques qui s'obtiennent, en effet, par l'élimination de ce qui est irrégulier, accidentel. En outre, dans sa pensée, cette essence pure est la raison de la chose complexe que fournit la sensation, de même que σάρξ, par exemple, est la raison sensible de ~~...~~ certaines choses matérielles. Le Νοῦς saisit donc

| logique

la raison logique des choses. Ainsi la ligne droite est la raison de la ligne brisée. Dans les choses qui ont une matière, l'élément intelligible existe sans doute, mais seulement en puissance; or le νοῦς fait justement passer à l'acte cet élément en puissance. (Ibid III,

430 a 6 4, 12 ~~...~~) "ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν."

Mais cet élément intelligible est distinct de la matière. Il est même à part (χωρίς) par rapport à elle. De même le Νοῦς; le νοῦς est un pouvoir spécial de l'âme, ou à tout le moins, l'âme se comportant autrement. ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης. (424, A, 22). De même que les Essences sont distinctes de la matière, de même le νοῦς est dans l'âme quelque chose de distinct.

Le Νοῦς a donc pour objet, d'abord les formes pures, mais en outre aussi les principes supra-sensibles, les ἀρχαί. (Dern. Anal. Conclusion: τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. Ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν." Pour les ἀρχαί, le mot de Science (ἐπιστήμη) ne peut convenir, les ἀρχαί étant quelque chose de plus (relevé) que la science. Or le Νοῦς seul est plus vrai que la science, c'est

| l'objet

donc lui qui connaît les principes. (Eth. ad Nicomach. VI, 9, 1142, A, 25) [Enfin, le Νοῦς a pour objet la même

il se pense lui-même (De Anima, III, 4, 15. Tauchnitz) καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά." Comment? C'est que, pour les choses qui n'ont point de matière, le pensant et le pensé ne font qu'un. C'est donc parce que le Νοῦς n'a pas de matière qu'il se pense lui-même; c'est parce qu'il est lui-même une forme pure.

Quels sont les rapports de ce Νοῦς avec son objet? (De Anima III, chap. 4 et 5). Le Νοῦς, dit Aristote, est à l'égard du νοητόν comme l'αἰσθητικόν à l'égard de l'αἰσθητόν. Il est donc δεκτικὸν τοῦ εἴδους, propre à recevoir son objet, qui est l'idée. Il est ~~[illegible]~~ identique avec son objet, mais en puissance seulement. Aristote conclut de là qu'avant d'agir, c'est-à-dire, de penser, le Νοῦς n'est rien en acte (Ibid. IV, 5 Tauchnitz) ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Avant de penser, le Νοῦς est comme une tablette sur laquelle rien n'est encore écrit. Le Νοῦς est donc, en qq façon, l'intelligible, mais en puissance. δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς. (Ibid, III, 4, 14 Tauchnitz.) Toutefois, même à cet égard, le Νοῦς diffère de l'αἴσθησις. L'αἴσθησις a besoin, pour s'exercer, d'un objet extérieur ~~[illegible]~~ ~~à~~ l'âme ~~même~~ Aussi ~~la sensation~~ n'est pas au pouvoir de l'âme seule. La ~~Νοῦς~~ νόησις au contraire ayant pour objet le Général sans matière (Ibid. II, 5, 417, B. 20) est au pouvoir de l'âme. Le Général, en effet, ne vient pas du dehors, ἔξωθεν, comme les choses sensibles. Il est dans l'âme même. ἐν αὐτῇ πως ἐστὶ τῇ ψυχῇ.

1 Quelle est, maintenant, la nature du Νοῦς ?

Le Νοῦς est d'abord ἀπαθής ~~[illegible]~~ : il ne doit pas subir de modifications de la part des choses extérieures. Il ne doit pas avoir, avant de s'exercer, une nature telle qu'il soit passif en s'exerçant. Déjà les sens ont bien une sorte d'ἀπάθεια (Ibid. 429, A, 30) ~~c. à d. qu'ils sont, en quelque sorte~~ ~~mais ce n'est plus la même chose~~. Ainsi les sens ne supportent pas l'extrême : tout sensible extrême les détruit, les abolit : le Νοῦς, au contraire, peut pousser la pensée jusqu'à l'extrême. Il n'en pense que mieux.

[consistant dans cette μεσότης essentielle entre les sensibles extrêmes dont il est question II, 11, 424 a 4. mais l'ἀπάθεια sensible a des limites.]

2 Le Νοῦς est, de plus, ἀμιγής, sans mélange. Si le Νοῦς était mêlé au corps, il deviendrait, comme lui, chaud et froid, par exemple : comme l'αἰσθητικόν, il aurait besoin d'un ~~organe~~ organe dont il dépendrait. Mais le Νοῦς doit être ~~est~~ d'une nature universelle. S'il avait telle nature particulière, il ne pourrait penser aussi que telles choses particulières. ~~[illegible]~~ ~~particularisé par le mélange avec le corps~~. Étant sans mélange, il est ~~[illegible]~~ universel, c'est ainsi qu'il peut ~~tout~~ penser ; il est vraiment le lieu des idées, τόπος εἰδῶν. (Ibid. 429, A, 28)

[En un mot, il serait particularisé.]

3 Tandis que dans l'αἴσθησις c'est le semblable qui connaît le semblable, dans le Νοῦς, c'est l'autre qui connaît l'autre. La loi de contrariété domine ici, et non plus la loi de similitude. C'est parce que le Νοῦς, avant de penser, n'est rien de ce qu'il doit penser, ~~c'est pour cela~~ qu'il peut ~~tout~~ penser). Il ne subit pas l'action des ~~[illegible]~~ objets, il ne devient pas ces objets mêmes, mais il conserve son universalité, restant toujours, du moins en puissance, τόπος εἰδῶν.

[toutes choses : particulières]

~~Enfin~~ [Le Νοῦς est immuable, ce qui résulte de son ἀπάθεια.

5 [Il est infaillible. (De anima, III, 6. (Jauchimz?)), puisqu'il ne pense que le simple, et que toute erreur, dit Aristote, est

une synthèse de pensées (σύνθεσις). Il résulte de tout ceci: 1° que le Νοῦς est tout à fait distinct du corps. 2° qu'il en est séparable. En effet il n'a pas d'organe. (Cf. De animâ 429, A, 26 — 429 B, 4.) La sensation, dit Aristote, est impossible sans le corps mais la sensation seulement. Quant au Νοῦς, il peut fort bien se passer du corps; qu'il en est séparable. ὁ δὲ νοῦς χωριστός. (Ibid. 429, B, 22). Cette existence séparée du Νοῦς, Aristote la déduit de la forme pure. Pour penser la forme pure, ne faut-il pas un Νοῦς qui soit par lui-même, c'est-à-d. séparé de la matière. Aristote dans sa déduction va, comme toujours, de l'objet au sujet. Il dit encore (De animâ, II, 2, 10 Tauchnitz) que le Νοῦς semble être ψυχῆς γένος ἕτερον. et que c'est la seule partie de l'âme qui puisse être séparée du corps comme l'éternel du périssable.

Quelles sont, en fin, l'origine et la destinée du Νοῦς. D'abord le Νοῦς ne se produit pas physiquement, au moyen de la génération, comme les autres parties de l'âme. ~~[illegible]~~ les puissances de l'âme dont l'action se rapporte au corps ne peuvent exister sans organes, et, par conséquent, ne viennent pas du dehors. Mais il en est pas de même du Νοῦς. (De Generat. animal. II, 3) τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. car l'acte du corps ne participe en aucune façon de l'acte du Νοῦς. Ainsi, le Νοῦς entre dans l'homme du dehors θύραθεν. De plus, il ne meurt pas avec le corps.

Le Νοῦς est-il unique, ou bien peut-on distinguer en lui

plusieurs degrés? Aristote applique au Νοῦς les deux catégories de la puissance et de l'acte. Le Νοῦς a donc ainsi deux degrés, τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον: Νοῦς ποιητικός et Νοῦς παθητικός. Le terme νοῦς ποιητικός ne se trouve pas dans Aristote, qui généralement, par le mot ποιεῖν, désigne l'art, [la fabrication d'un objet au moyen d'une matière.] Quant au mot πράττειν, il le réserve pour l'action morale, sans matière. Mais l'expression νοῦς ποιητικός est parfaitement juste[x]. La seconde expression (παθητικός) est d'Aristote. Julius Walter, qui a fait sur le Νοῦς πρακτικός un bon travail [Die Lehre von der praktischen Vernunft, 1874], prétend qu'il faudrait remplacer l'expression ποιητικός qui ne répond pas à la langue ordinaire d'Aristote [par celle d'ἀπαθής. Mais ἀπαθής est un attribut, non l'essence du νοῦς supérieur. Les textes que nous venons de citer nous autorisent à nous conformer à l'usage.]

[x] Les mots αἴτιον ἢ ποιητικόν, ποιεῖν, qui se trouvent au commencement du ch. 5 du liv. III. (430 a 12.15)

La division du Νοῦς vient obscurcir la théorie. Le Νοῦς, dit Aristote, est ἀπαθής, ἀμιγής, éternel: mais assurément il ne s'agit pas ici du νοῦς παθητικός. Le Νοῦς est en relation étroite avec les facultés inférieures; la perception, va jusqu'à dire Trendelenburg, appartient au Νοῦς αἰσθητικός. Cependant Aristote ne confond pas le Νοῦς avec l'αἴσθησις. Mais qu'est-ce donc que le Νοῦς [παθητικός, qui n'est ni l'αἴσθησις ni le νοῦς proprement dit?] On peut faire la conjecture suivante. Aristote voulait expliquer le mouvement dans la connaissance, le progrès, le μανθάνειν. Or, ce [mouvement,] c'est l'acte du νοῦς παθητικός, c'est-à-dire, du νοῦς, mais du νοῦς s'exerçant sur les données de l'αἴσθησις au lieu de se replier sur lui-même, c'est l'acte du Νοῦς sujet et non objet. Le Νοῦς παθητικός possède les propriétés du Νοῦς, mais en tant que sujet et non en tant qu'objet. Il est le λογισμὸς τῶν φαντασμάτων (De anima, II, 3, 415, A, 9), c'est-à-dire le Νοῦς élaborant les données de la sensation pour les rendre de plus en plus conformes à sa nature, pour les intellectualiser de plus en plus par une sorte de

mouvement et de progrès. C'est le Νοῦς, dont ~~qui comme le dit~~ Aristote dit qu'il ne pense pas sans images, c'est le νοῦς θεωρητικός la pensée ~~en mouvement. En fait, le Νοῦς παθητικός n'est pas une faculté spéciale, c'est-à-dire ayant son objet propre. Il se~~ s'exerçant ~~pas~~ sur l'αἰσθητόν, ~~et rien d'autre dans la Nature ne lui correspond réellement~~. C'est le νοῦς cherchant son ~~lieu~~, c'est-à-dire, la forme pure dans les données de la sensation.

Tout ce qu'Aristote dit du Νοῦς en général, virtuellement vrai du νοῦς παθητικός, l'est actuellement ~~s'applique surtout~~ du Νοῦς ποιητικός. C'est le Νοῦς non plus seulement sujet, mais à la fois sujet et objet, le Νοῦς en acte, qui logiquement est antérieur à toute faculté intellectuelle, mais qui chronologiquement est le terme de toute la connaissance. Le Νοῦς ποιητικός a ~~même~~ été interprété par plusieurs critiques comme se confondant avec Dieu. Cependant Aristote l'appelle aussi μόριον τῆς ψυχῆς. Il dit qu'il est ἐν τῇ ψυχῇ (De anima, III, 5,) qu'il est ψυχῆς γένος ἕτερον. Aristote le considère donc comme appartenant à l'âme. Mais quelle est sa nature? Zeller soutient que ici Aristote devient inintelligible. Ce Νοῦς, dit-il, Aristote veut le rendre individuel. Or l'individualité du νοῦς χωριστός ne se comprend pas dans un système où le corps seul est principe d'individuation. Mais telle n'était pas la pensée d'Aristote [semble-t-il, en ce qui concerne le principe de l'individuation]. D'ailleurs, ce qui le préoccupe, ce n'est point l'individualité, mais plutôt, comme il arrive en général chez ~~les~~ les anciens, l'indéterminé et le déterminé. Or pour lui, le Νοῦς est la suprême détermination, et c'est à ce caractère ~~déterminatif~~ qu'il rattache l'individualité.

9

L'individualité du Νοῦς consiste à ~~être le suprême déterminant~~ se distinguer de ce qui est moins déterminé que lui. ~~tel l'âme~~. [Toutefois, une chose reste obscure, c'est ~~l'espèce~~ l'absolue hétérogénéité du Νοῦς ποιητικός par rapport aux facultés inférieures. En ce cas le Νοῦς n'est plus le dernier terme de l'évolution, ~~il forme le suprême degré~~; rien ne le rattache plus à ~~ceux~~ qui précèdent; ~~parfait s'en distingue absolument~~. Cependant Aristote le rattache tout à eux. C'est que son principe ἀνάγκη στῆναι l'exigeait impérieusement. Ce principe suspend partout et toujours le relatif à l'absolu. Pour Aristote, c'est le parfait qui, seul, explique l'imparfait. Or l'intelligence parfaite, c'est-à-dire, capable de tout connaître avec certitude, doit être telle qu'Aristote définit le Νοῦς ποιητικός, un Νοῦς offrant aux deux points de vue du sujet et de l'objet, le même caractère: ~~forme~~ acte sans ~~matière~~ puissance. L'idée de la science parfaite domine toute cette théorie d'Aristote, et si cette science parfaite est considérée comme réalisée en effet, c'est que, pour Aristote, le relatif ne peut s'expliquer sans cela. Le νοῦς absolu doit exister. Ainsi se superposent les 3 degrés de la connaissance: la δόξα qui répond à l'αἴσθησις; la science humaine, qui répond au Νοῦς παθητικός; enfin la science parfaite, cause finale de toute connaissance, cause efficiente aussi, qui répond au Νοῦς ποιητικός. Cette théorie diffère de la théorie platonicienne: l'âme est bien encore, comme pour Platon, le lieu des idées, mais non plus l'âme tout entière; une partie seulement de l'âme, le Νοῦς, et ~~encore le~~ νοῦς ποιητικός. (De Anima 4,4).

*[margin:] et l'ἐντελέχεια*

*[margin:] la fin dont les facultés inférieures sont les moyens, les organes.*

*[margin:] donc*

*[margin:] Ce rôle est réservé non pas au νοῦς tout entier, mais au*

A 28). καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

De plus, l'âme, sans doute ne fait qu'un avec les idées, mais et non pas en acte, en puissance seulement, comme il ressort du texte cité. Un travail est nécessaire pour réaliser cette unité, cette identité ~~même~~ qui est toute la destinée de l'âme. [Enfin la réminiscence de Platon n'est pas ~~reconnue~~ admise par Aristote. Selon lui, le νοῦς ποιητικός ne pense jamais sans le νοῦς παθητικός, / en nous
~~[illegible]~~ lequel est périssable. (De An. III, 5, 430 a 24).

# Leçon XXXVI

Résumé de la théorie d'Aristote

L'école péripatéticienne.

Émile Roy

Platon avait adopté la définition éléatique de l'être: <u>l'un</u> et le <u>permanent</u>. En outre Platon admettait que la science doit avoir pour objet l'être lui même. Mais on ne peut trouver dans le monde sensible les caractères exigés par l'être. Donc ou bien il n'y a pas de science et c'était l'avis des sophistes, ou bien la science porte sur un monde distinct du monde sensible, sur un monde supérieur que Platon construit en ne demandant au monde sensible que des suggestions. Il le construit conformément aux conditions de l'être et de la science: le grand n'y devient pas le petit comme dans le monde sensible où l'on voit l'objet de grand devenir petit. En un mot le principe de contradiction s'y trouve respecté. Ainsi Platon pour avoir un objet qui réponde aux conditions de la science sacrifie en grande partie la réalité sensible.

Aristote s'efforce aussi d'obtenir une science satisfaisante, mais qui s'applique cette fois à la réalité sensible. Il recherche donc, non plus précisément les conditions de l'être absolu, mais les conditions de la vérité touchant les choses sensibles. Et lors voici comme il définit la science et montre qu'elle est possible. La science est la connaissance du nécessaire (et non plus de l'être pur et simple): le nécessaire se ramène à la cause et la cause se ramène au général.

Pour qu'il y ait science, il faut et il suffit qu'il y ait connaissance du nécessaire et non plus ~~essai~~ ~~une fois~~ de l'être absolu. Or le nécessaire est une conception qui s'applique beaucoup mieux aux choses sensibles ~~[illegible]~~ que l'un et le permanent. Donc plus d'incompatibilité et de contradiction. La conception de nécessité n'est pas inconciliable avec la réalité surtout si l'on ramène le nécessaire à la cause et la cause au général. Car ~~Or~~ le général n'est pas nécessairement séparé des choses sensibles, ~~il n'y a pas là d'absurdité~~ comme l'avait dit Platon.

La science du monde sensible est possible si le général se trouve dans le particulier. Or Aristote est partisan de ~~pour~~ l'immanence : Entre ces deux termes : général et particulier, il établit un rapport analytique : le général est comme le tout dont le particulier serait la partie ; le général est le contenant, le particulier le contenu. La science ~~alors est possible et peut se définir la connaissance de la vérité relative aux choses sensibles. Elle~~ est possible, en soi (φύσει) et pour nous (πρὸς ἡμᾶς) : en soi par la démonstration, laquelle montre le particulier contenu dans le général : pour nous, par l'induction laquelle, au sein du particulier, distingue de l'accident l'essence générale. Ces deux procédés sont l'inverse l'un de l'autre et se correspondent exactement.

Ainsi l'on peut dire que toute science procède par démonstration

ou que toute science procède par induction. Toute science est démonstrative en soi, inductive pour nous. La concordance est parfaite entre les résultats obtenus des deux façons, que l'on ait pour point de départ l'intuition ou l'observation. C'est que entre l'esprit et les choses il y a harmonie absolue. [Le terme de la science est la définition (τὸ τί ἦν εἶναι), laquelle, dans l'esprit, correspond à l'individu (τόδε τι) dans les choses. La définition participe de la démonstration par son caractère de nécessité et de l'induction par son contenu qui est relatif à la réalité sensible. Telle est la partie logique de la doctrine.

Vient ensuite la partie psychologique. Aristote a une idée directrice qu'il emprunte à sa métaphysique. Il ramène la relation d'objet à sujet à la relation d'acte à puissance. Le sujet (τὸ δεκτικόν) reçoit l'objet (εἶδος) et lui devient semblable. L'objet est de deux sortes : sensible (αἰσθητόν) et intelligible (νοητόν). À ces deux sortes d'objets correspondent deux facultés du sujet : l'αἰσθητικόν et le νοητικόν. L'αἰσθητόν est un objet inférieur, car l'αἴσθησις n'est que matière par rapport à la νόησις et est le νοητόν qui est l'objet suprême. Entre l'αἰσθητόν et le νοητόν la différence est grande : le premier est lié à une matière (ὕλη) existant hors de l'esprit ; le second est sans matière, c'est le καθόλου, l'εἶδος ἄνευ ὕλης. Le νοητόν est ainsi dans l'âme, qui peut, quand elle veut, penser, mais non sentir. Donc l'objet véritable (τὸ νοητόν) est moins distinct de l'âme que l'objet sensible. Et selon Aristote, le νοῦς cherche en effet un objet qui lui soit

l'on peut dire que,

proportionné. Dans l'αἴσθησις la part du νοῦς est aussi faible que possible: l'objet est ~~comme dispersé~~ un multiple indéfini: c'est ~~le~~ l'ἄπειρον, le καθ' ἕκαστον. Dans l'opération du νοῦς παθητικός l'esprit travaille à dégager de l'αἰσθητόν le νοητόν pur: ~~est~~ c'est le mouvement de l'esprit ~~travaillant en vue~~ cherchant d'un objet qui lui soit adéquat.

Le νοῦς ποιητικός est précisément le νοῦς en possession de cet objet: cet objet est le τόδε τι.

On le voit, la doctrine est toute objectiviste, puisque le sujet n'est que le τὸ δεκτικόν de l'objet. Mais elle est loin d'être matérialiste, puisque l'objet suprême est de même nature que l'esprit; l'esprit s'identifie au fond, avec un objet qui lui ressemble. On ne saurait même dire si c'est sur l'objet que se modèle le sujet ou si c'est l'objet qui est modelé sur le sujet: on ne saurait dire lequel des deux, ~~l'objet ou le sujet~~ la chose ou l'esprit est la mesure de l'être ~~absolu~~.

Cette ~~théorie~~ repose sur la distinction platonicienne de la forme et la matière et s'efforce de rapprocher ces deux termes. Entre eux Aristote établit des rapports intelligibles lorsqu'il relève la matière et lui assure quelque dignité: ~~intelligible~~ cette matière devient la puissance par rapport à la forme qui est l'acte. La conception d'Aristote est donc dynamique; ~~et~~ ~~s'efforce à développer~~ mais il n'arrive pas toujours à triompher du mécanisme logique de Platon. Il reste dualiste ~~malgré lui~~ en ce qui concerne les principes suprêmes.

L'ἐσχάτη ὕλη et l'ἔσχατον εἶδος sont irréductibles l'un à l'autre. De même entre les facultés inférieures de l'esprit et le νοῦς ποιητικός il y a un abîme. Le νοῦς ποιητικός est ἀπαθής, par suite distinct absolument même du νοῦς παθητικός. Entre Dieu et le monde il y a aussi solution de continuité.

Les successeurs d'Aristote trouvèrent imparfaite la conciliation entre la forme et la matière, ou ~~plutôt~~ même impossible. Pour lever la contradiction on sacrifia ~~réellement~~ de plus en plus l'un des deux termes. En outre comme Aristote avait fait une grande place aux sciences de la nature, / l'école péripatéticienne s'occupa de même de la recherche des faits, et se tourna vers le naturalisme. Cependant les faits qu'étudiait Aristote étaient de deux sortes; les faits naturels observés dans les choses elles mêmes, et les opinions des hommes, ~~objets~~ matière de la dialectique. De là deux parties nouvelles dans la philosophie: l'étude des sciences naturelles, l'observation de la nature et la recherche des opinions humaines /. De plus en plus la métaphysique fut abandonnée pour ces études, tantôt pour l'une, tantôt pour l'autre. Et comme l'étude de la nature ne pouvait ~~encore~~ être ~~bien se faire~~ poussée bien loin, faute d'instruments et de méthode, on préféra discuter les opinions antérieures. [L'École Péripatéticienne n'est pas riche en grands hommes: c'est une loi curieuse en philosophie

Il s'était, par là surtout, distingué de Platon,

l'érudition.

514

que les chefs d'école seuls intéressent. Leurs disciples sont parfois plus clairs mais sans originalité. Ce n'est pas ici comme dans les sciences où l'œuvre de l'inventeur est moins étudiée que celle de ses successeurs qui l'ont perfectionnée.

Théophraste de Lesbos (372 – 296) est connu surtout pour ses doctrines morales. Il tenait grand compte des biens extérieurs et approuvait dit-on la maxime : « Vitam regit fortuna, non sapientia ». Il composa beaucoup d'ouvrages entre autres une Historia plantarum. Il fut donc à la fois savant et moraliste. Aristote avait considéré l'âme immobile comme la cause de tout mouvement pour satisfaire ce besoin qu'il avait de rattacher en tout le relatif à l'absolu. Mais Théophraste veut que la pensée soit un mouvement de l'âme κίνησις et rapproche ainsi l'intellectuel du physique (Simplicius physic. 225, A). Sa tendance générale est vers la doctrine de l'immanence, mais sa théorie n'est pas nette : il veut à la fois que le νοῦς soit σύμφυτος et qu'il vienne du dehors (θύραθεν) parce que c'est à cette condition seulement dit-il qu'il est parfait et divin. Comment ces deux caractères du νοῦς peuvent-ils être conciliés ? Les deux doctrines sont dans Aristote dit-il, et avec raison : Aristote soutient que le νοῦς est d'abord rien en acte, qu'à l'origine il n'est qu'en puissance. Mais d'où vient alors

Etre

v. Diels(?) ... donc caractère ... en même temps que

(elle-même

Themistius :

l'impulsion qui le fait passer à l'acte? (de Anima 91, A)
~~Themistius~~ 198, 13) Si cette impulsion vient de choses
extérieures, on ne comprend pas comment une chose incorporelle
comme le νοῦς peut subir l'action d'une chose corporelle.
Si l'impulsion vient du νοῦς lui-même, comme cela paraît
naturel, étant donné la différence du νοῦς et des sens, en
quoi le νοῦς est-il passif, παθητικός? S'il n'est qu'en puissance
~~et s'il~~ est matière, ~~à cet égard~~, faut-il donc considérer le νοῦς
comme matériel? Faut-il au sein du νοῦς (comme en toutes choses, lui-même) distinguer
l'agent et la matière? Alors en quoi consiste au juste le νοῦς
παθητικός? Et quant au νοῦς ποιητικός, s'il est inné,
pourquoi n'agit-il pas toujours et dès l'origine; s'il n'est
pas inné comment se forme-t-il en nous ultérieurement?
Si le moteur est inné, il doit mouvoir immédiatement
et constamment: s'il survient seulement dans la suite comment
expliquer son apparition. Tout cela est fort ~~difficile~~ embarrassant.
Cependant Théophraste conserve la doctrine de la ~~double~~ double raison;
mais il paraît avoir entendu la passivité, la potentialité
du νοῦς autrement que celle des corps: Il distingue les

en puissance

rapports du νοῦς avec les νοητα ~~et ceux~~ ses rapports avec les choses matérielles. Les νοητα, en tant que sans matière, sont toujours dans l'esprit (Priscien le néoplatonicien Comment. du περι αισθησεως de Théophraste II, 17)

Par essence le νοῦς ~~νοητον~~ est la même chose que les νοητα, c'est donc toujours avec eux. Les choses matérielles, lorsqu'elles sont pensées, sont bien aussi dans l'esprit, mais non sur la même ligne que lui-même ~~l'esprit~~. Jamais elles ne pourront être entièrement dans l'esprit comme les choses sans matière. ~~Mais~~ Lorsque le νοῦς pense les choses qui sont en lui-même, non pas en tant que νοητα, mais en tant que causes des choses matérielles, alors les choses matérielles sont ~~alors~~ dans le νοῦς quant à leurs causes.

Il y a progrès / en ce sens que les νοητα sont peu à peu ~~pas~~ considérés par l'esprit comme les causes des choses matérielles. /dans l'esprit,

L'esprit porte en lui les νοητα et les pense à priori, mais c'est par un développement qu'il y rattache peu à peu les choses matérielles ~~et qu'il les pense aussi~~ comme des effets à leurs causes.

Sur les sens, Théophraste donne quelques détails nouveaux,

pour l'essentiel, V. son

mais sa théorie est analogue à celle d'Aristote (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν) Comme Aristote il expose les opinions des philosophes antérieurs sur les sens et les discute au point de vue aristotélicien. Les sensations se font-elles par les semblables ou par les contraires? Telle est la première question. Parménide, Empédocle, Platon, croyant que la sensation se faisait τῷ ὁμοίῳ; Anaxagore, Héraclite τῷ ἐναντίῳ. La ressemblance ou la différence porte ici sur l'objet sensible et l'organe du sens; voilà les deux termes. Ce n'est pas du tout la théorie de Spencer, suivant laquelle toute perception ~~n'est~~ est la perception d'une différence entre deux sensations ~~un objet et un autre, ou bien entre deux manières d'être d'un même objet~~. Avec Aristote, Théophraste voit dans l'αἴσθησις un changement qui se produit dans les organes des sens, et qui est tel que ceux-ci deviennent semblables à l'objet sensible, non quant à la matière, mais quant à la forme. Il n'admet point l'émission de la matière dans les sens (De sensu chap. 20.) Priscien Commentaire du περὶ αἰσθήσεως

de Théophraste:

I, 1 (λέγει μὲν οὖν καὶ αὐτὸς κατὰ τὰ εἴδη καὶ τοὺς λόγους, ἄνευ τῆς ὕλης γίγνεσθαι τὴν ἐξομοίωσιν. L'action vient de l'objet. Pour qu'elle se produise il faut qu'il y ait une proportion entre l'objet et l'organe des sens

mais ce rapport ne doit être cherché ni dans la similitude, ni dans la contrariété. Théophraste se contente ici d'une détermination négative.

L'action de l'objet sur le sens suppose un milieu. Comme Aristote, Théophraste distingue, des sens particuliers, le sens commun. Mais tandis qu'Aristote faisait percevoir la grandeur et la forme à l'aide du mouvement, Théophraste trouve absurde de percevoir la forme par le mouvement (Priscien I, 46) Enfin Théophraste défend la vérité des sensations contre ~~Théophraste~~ Démocrite. Il y a inconséquence à considérer certaines propriétés comme existant réellement, comme absolues, et d'autres comme simplement relatives, comme des apparences. Démocrite considérait comme absolues le poids, la légèreté, la dureté, la mollesse, et comme relatives le froid, le chaud, la douceur. Selon Théophraste les seconds comme les premiers doivent avoir leurs raisons dans la nature des choses. En résumé la doctrine de Théophraste ne se distingue ~~pas~~ guère de celle d'Aristote: elle signale les difficultés ~~dans~~ du ~~L'antagonisme du relatif et de l'absolu~~ dualisme aristotélicien

— Eudème de Rhodes (4e siècle) n'a aucune originalité ~~et~~ reste plus près d'Aristote que Théophraste. Il fit une exposition de la doctrine et une histoire des sciences. Une seule doctrine est

/dit-il,

intéressante chez lui : l'immatérialité de Dieu est incompatible avec ce rôle de premier moteur que lui donne Aristote. Pour être premier moteur, Dieu doit être en contact avec les choses matérielles, et ce contact suppose qu'il est matériel lui-même.

Dicéarque met la vie pratique au-dessus de la vie contemplative. Il considère l'âme comme entièrement liée au corps. Aussi ne pouvait-il attribuer autant de valeur que Platon et Aristote à l'opération par laquelle l'âme se replie sur elle-même (Cicéron, lettre à Atticus II, 16). Ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponit ; hic autem (Theophrastus) τὸν θεωρητικόν. L'âme fut pour lui la force inhérente aux organes, sans réalité propre. Il s'occupa beaucoup de politique.

Straton de Lampsaque (vers 287) /physicien φυσικός (Cicéron de Finibus V, 5). Il eut une manière nouvelle d'expliquer l'existence et le mouvement du monde. Aristote admettait deux causes, la nature et Dieu, rattachant la première à la seconde tout en les distinguant. Straton n'admit plus d'autre cause que la nature et par nature il entendait non

/fut surnommé le

pas quelque chose de divin, ni même d'intelligent ni même de vivant, mais une force interne agissant sans conscience. Il n'ayant pas besoin de dieu pour expliquer le monde Cicéron Academ. II, 38, 121. negat operâ deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sint docet esse effecta naturâ. Il ne conserve que des causes purement physiques sans aucune finalité. Sil parle de Dieu c'est pour le ramener à la nature ainsi entendue (Cicéron de Naturâ Deorum I, 13, 35): La nature possède dit-il causas gignendi, augendi, minuendi, ~~sed careat~~ mais manque omni sensu et figurâ. [Toutes les opérations de l'âme selon lui sont des mouvements La pensée est un mouvement comme la sensation: pensée et sensation ne sont que les actes d'une force d'abord motrice (Simplicius physic. 225 A C'est le domaine du mouvement / du devenir, qui s'étend avec Straton, lequel suit une marche contraire à celle des premiers philosophes. Ce n'est plus l'un l'immuable qui est séparé du mobile et du multiple, mais au contraire le domaine du multiple qui absorbe tout.

Sans doute Platon, lui aussi, a considéré l'esprit comme toujours en mouvement mais chez Platon l'esprit se meut lui même et il est l'origine du mouvement. Au contraire chez

Straton si l'esprit est en mouvement, ce mouvement ne vient pas de lui, non plus que d'un νοητον supra sensible ayant même nature que le νοῦς.

La preuve qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la Raison & les Sens, c'est que l'on ne peut penser que ce qu'on a senti: l'intuition sensible est la cause de la pensée! En ce sens Straton dit que ce qu'on n'a pas **vu**, on ne peut pas le penser. Mais en même temps qu'il identifie la sensation et la pensée, il dit que la sensation est impossible sans la pensée. En effet, lorsque nous éprouvons une impression, si nous pensons à autre chose, l'impression n'arrive pas jusqu'à la conscience.

Ainsi Straton supprime la distinction d'Aristote entre la partie raisonnable et la partie sensitive de l'âme. Pour lui l'âme est une force une; les sens et la raison ou ἡγεμονικόν sont dans le rapport des parties au tout. Straton attribue dès lors la raison à tous les êtres vivants, au lieu d'en faire comme Aristote le privilège de l'homme. Par suite il étend à la raison tout entière les caractères qu'Aristote attribuait seulement à la raison inférieure: il nie aussi l'immortalité de l'âme.

raisonnable &

et rejette la Réminiscence platonicienne. V G Labb.

Après Straton vinrent Andronicus de Rhodes (70)
Boëthus de Sidon, Nicolas de Damas (1er siècle
après J.Ch., Alexandre de Cilicie (3e siècle ap. J.Ch.).
Tous plus ou moins dualistes et inclinant au mécanisme
ils préfèrent la théorie de la matière (toute passive) et de la forme à celle
de la puissance et de l'acte. Au contraire les Averroïstes furent
~~sont~~ plutôt ~~panthéistes~~ dynamistes & panthéistes.

# Cours de philosophie

## De la théorie de la connaissance dans l'Antiquité grecque

cours de Monsieur Boutroux.

Trente-septième leçon

Les Stoïciens – Introduction



[illegible]

# Trente-septième Leçon

## Les stoïciens — introduction

Résumons en quelques mots l'impression que laisse l'étude des deux premières périodes de la philosophie grecque. L'esprit humain, prétend un historien anglais de la philosophie, Lewes, n'a le choix qu'entre deux méthodes : le subjectivisme et l'objectivisme. — La philosophie [proprement dite] n'est que la série des tentatives faites par l'esprit humain pour acquérir la science par la méthode subjective : c'est l'histoire des erreurs de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie grecque se partagerait, d'après Lewes, en deux phases. Dans la première le subjectivisme aurait été individuel. L'homme aurait pris pour mesure de la vérité ses impressions individuelles. L'emploi de cette méthode aboutit à une crise, la sophistique. — Dans la seconde phase le subjectivisme a reculé ; il est devenu logique ~~sceptique~~, c'est-à-dire que l'homme a pris pour mesure des choses [la subjectivité universelle,] l'entendement commun à l'espèce toute entière. Après que cette philosophie se fut développée ~~consolidée~~ avec Socrate, Platon et Aristote, elle aboutit à une nouvelle crise représentée par l'avènement des sceptiques : le second subjectivisme aurait alors pris conscience de la contradiction interne et se serait éliminé à son tour.

Cette manière de comprendre l'histoire de la philosophie a une part de vérité et les conclusions de Lewes pourraient être acceptées si le positivisme était à son tour un état auquel l'esprit peut s'arrêter. Cette réserve faite, la manière dont il comprend la philosophie grecque est assez exacte. Dans la première période c'est l'αἴσθησις, la sensation qui est considérée comme la mesure de la vérité. Pour les philosophes de cette période, la méthode est ~~une méthode~~ l'immédiation sensualiste. L'esprit se porte immédiatement sur les choses ~~les objets~~ [telles que les sens nous les présentent]. Cette première période aboutit à la manifestation d'une contradiction interne. La philosophie grecque entre dans une seconde

Les raisons des choses sont

période, la période de la dialectique. ~~La vérité est~~ placées dans les ~~[illegible]~~ idées | . Mais cette seconde philosophie présente

| ou formes unes, exactement circonscrites, soutenant entre elles des rapports logiques.

un lacune comme la première. Elle manque de critérium pour les principes desquels elle déduit tout. Le raisonnement ne donne qu'une vérité dérivée. Les philosophies que nous avons examinées, confiantes dans les forces de l'esprit, dogmatiques par là même se sont peu occupées de la question du critérium. Les philosophies que nous allons examiner vont se poser la question de la vérité et de l'erreur, | qui, la plus ~~[illegible]~~ a conduit au scepticisme.

| question

La première de ces philosophies, c'est le stoïcisme. Le stoïcisme eut des raisons particulières pour s'attacher à cette question du critérium.

Pyrrhon Epicure [illegible]

Jusqu'ici la philosophie s'est développée d'une manière indépendante et autonome. Elle a résulté de causes intellectuelles, de la curiosité qui ~~[illegible]~~ s'éveille dans l'esprit quand la vie matérielle est une fois assurée. La philosophie a influé jusqu'ici sur les événements plus que les événements n'ont influé sur elle. A partir de l'époque où nous sommes arrivés, la marche est inverse. La philosophie, non sans réagir, il est vrai, subit l'influence des événements. Elle est liée à la situation morale et sociale de l'état.

| relativement

A partir de la défaite de Chéronée, en 338, l'idée grecque, nationale s'évanouit en politique, en religion et en morale. En politique — Phocion et Aratus (Aratus) pour reconstituer la Grèce font appel au roi de Macédoine. — En religion — les dieux de l'Etat sont délaissés pour des divinités locales ou orientales. Quant à la morale elle n'avait jamais été séparée de la politique & de la religion. Elle perdit ~~[illegible]~~ son point d'appui, l'état et les dieux étant oubliés.

Si nous nous reportons à l'adage : « primo vivere, deinde philosophari », nous comprendrons que la vie pratique n'étant plus assurée, on ait moins librement philosophé. Les esprits supérieurs se tournent alors vers ce qui a le plus de rapport à la vie pratique. L'homme | a besoin de certitude, de vérité. Les philosophes s'occuperont du critérium de la vérité.

| dans la vie pratique,

La philosophie que nous allons étudier présente deux caractères : étude des problèmes pratiques — défaut relatif d'invention dans l'ordre théorique et recours aux philosophies antérieures pour résoudre les problèmes ~~pratiques~~ posés.

Si donc on ne considérait dans ces doctrines que la partie métaphysique, on n'aurait pas lieu de les distinguer des doctrines précédentes ; elles ne contiennent guère d'éléments nouveaux. Ce qui est nouveau c'est le but poursuivi, le côté formel de la doctrine.

La question des sources est plus intéressante en ce qui concerne les Stoïciens qu'en ce qui concerne Platon et Aristote.

Les œuvres des stoïciens grecs n'existent plus. Les sources immédiates se réduisent à quelques fragments conservés par Stobée, compilateur grec du V^e siècle ap. J.-C. — Les sources médiates sont très-nombreuses, mais très éloignées des originaux. Ce sont surtout des expositions dans Cicéron et des morceaux détachés dans Sénèque.

Cicéron devait avoir une connaissance étendue du stoïcisme parce qu'il était lié avec Diodotus et avait entendu à Rhodes Posidonius, le ποικιλομαθέστατος des stoïciens. Cicéron parle des stoïciens dans ses — Paradoxa — ses Académiques — son de Finibus — qui est la source principale. C'est là que se trouve au troisième livre une exposition, la seule que nous possédions, du stoïcisme. Le quatrième livre renferme une comparaison de cette doctrine avec le péripatétisme, et le second livre une réfutation de l'Epicurisme à l'aide des principes de Chrysippe — les Tusculanes — le de Natura Deorum — : démonstration stoïcienne de la Providence — le de Divinatione, — dans le 2^e livre duquel Cicéron combat l'explication stoïcienne de la divination — le de Officiis — Cicéron s'inspire du stoïcien Panétius en ce qui concerne les deux premiers livres.

Nous trouvons des citations dans Sénèque : Questions naturelles — De Providentia — Consolation à Helvia — Lettres à Lucilius

dans Epictète — Marc-Aurèle — Cornutus

Mais ces stoïciens appartiennent à l'époque des empereurs,

ils n'ont pas l'esprit scientifique des Grecs, ils mettent la vue philosophique /elle-même au-dessus de la théorie de la vie philosophique — ce sont des éclectiques ; ils empruntent à Epicure aussi bien qu'à Cléanthe.

nous devons signaler aussi quelques passages d'Horace

Autre source est très abondante : ce sont les monographies données par Diogène Laerce. Il traite avec détail de la logique, de la grammaire, de la morale et de la cosmologie des stoïciens. C'est la source la plus riche après Cicéron. Mais l'abondance l'emporte chez Diogène Laerce sur le sens philosophique d'ailleurs peut-être n'avons-nous pas le texte primitif de Diogène. Car on rencontre chez un écrivain du XIII Walter Burleus une exposition faite, dit-il, d'après Diogène laquelle pour l'intelligence des choses, est supérieure au texte de Diogène que nous possédons

[illegible]

Plutarque parle des stoïciens dans les ouvrages suivants

De stoicorum repugnantiis — il est intolérant à l'égard des stoïciens et n'expose pas leur doctrine avec impartialité Il cite le plus souvent Chrysippe, c'est-à-dire le plus subtil des stoïciens. "Abrégé" de l'ouvrage qui démontre que les stoïciens disent des choses plus paradoxales que les poètes — Plutarque y attaque la prétention des stoïciens qui faisaient de leur sage un être élevé au-dessus des affections humaines. — De communibus notitiis adversus stoicos — Plutarque y accuse les stoïciens de renverser par leurs opinions les notions les plus simples du bon sens — ~~Placita~~ philosophorum, ouvrage d'ailleurs qui n'est ~~[illegible]~~ de Plutarque que dans une faible mesure

Sextus Empiricus dans son traité "Adversus mathematicos", et dans ses "Pyrrhonicae hypotyposes" attaque les stoïciens auxquels il voit des dogmatistes.

Alexandre d'Aphrodisias les combat au nom de l'Aristotélisme — dans son περὶ ψυχῆς — περὶ κράσεως dans son commentaire sur Aristote — dans son περὶ εἱμ[αρμένης]

Enfin il est question des stoïciens dans Simplicius – Porphyre – Plotin – Phèdre l'Epicurien – Galien – Strabon – Suidas – Aulu-Gelle – Lucien – Macrobe – Philon le Juif – et dans un grand nombre d'auteurs chrétiens : Saint Clément d'Alexandrie – Origène – Lactance – Eusèbe – Némésius – St Jean Damascène.

La vie des stoïciens a plus d'intérêt au point de vue de la connaissance de leurs doctrines qu'il n'y avait au même point de vue la vie des philosophes antérieurs. Ils ont pour maxime l'ὁμολογία, l'accord des doctrines entre elles & des doctrines avec la vie, principe d'ailleurs tout socratique. Ils sont venus de l'Asie Mineure et des îles de l'Archipel. Si donc on croit cette mesure, ce τῦφος qui caractérise l'esprit grec, est parfois absurde, on pourrait expliquer ce fait par leur origine orientale. Zénon était de ~~[illegible]~~ Cittium dans l'île de Chypre. Il écouta surtout Cratès le cynique, mais il sentit à l'école dans cette école que son maître méprisait trop les sciences. Il écouta aussi Stilpon le Mégarique, dialecticien subtil. Il se distinguait des cyniques par son désir de savoir. Il voulait tout entendre. Après vingt ans d'études, il devint maître 300 av. J.-C. et choisit pour donner ses leçons le portique appelé Poecile. A partir de ce moment les Zénoniens furent appelés philosophes du portique ou stoïciens. Zénon tenait à voir régner dans son école une union, une unité parfaite. La philosophie devient toute morale. « Le chœur de Chrysippe est plus nombreux que le mien, disait-il, mais le mien est plus d'accord ». Les ouvrages de Zénon sont peu nombreux. La (~~Politeia~~ | πολιτεία) est le principal. Zénon était encore tendu à la férule des chiens, c'est-à-dire sous la dépendance des cyniques quand il composa son περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου — | περὶ ὁρμῆς καὶ περὶ ἀνθρώπου φύσεως — περὶ παθῶν — περὶ τοῦ καθήκοντος, mot dont Zénon est, dit-on, l'auteur, – περὶ ὄψεως – καθ' ὅλου – περὶ λέξεων – ...

Il composa des ouvrages intitulés :

consacrés surtout à la morale. Tous ces ouvrages sont perdus sauf quelques fragments.

Cléanthe était un disciple de Zénon et avait été désigné par lui pour être son successeur – Il mena une vie de labeur et d'efforts. On le surnomme le second Hercule. Il fit faire peu de progrès à la doctrine, mais la mit en honneur par la hauteur morale qu'il atteignit en y conformant sa conduite. Il se donna la mort lorsqu'il pensa que sa mission était accomplie. Ses ouvrages sont assez nombreux. Ils traitent de Zénon, d'Héraclite – auteur d'Homère, des devoirs – de Démocrite. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, il a écrit : περὶ αἰσθήσεως – περὶ τέχνης – περὶ τοῦ λόγου – περὶ ἐπιστήμης – περὶ τῶν ἀπόρων – περὶ διαλεκτικῆς – περὶ τρόπων – περὶ κατηγορημάτων. Tous ces ouvrages sont perdus sauf des fragments, l'un cité par Epictète et traduit par Sénèque, sur la docilité du sage à l'égard du destin # – l'autre par Stobée : c'est le fameux hymne à Jupiter – Cicéron cite une allégorie de Cléanthe sur la volupté et les vertus, lesquelles dans la doctrine d'Epicure servent la volupté – ce qui donne à penser que le style de Cléanthe était vivant et mêlé d'images.

D'autres disciples de Zénon contribuèrent à propager la doctrine plutôt qu'à la faire avancer. – Ariston de Chios revint au cynisme – Hérille de Carthage inclina vers le péripatétisme – Persée combattit le cynisme d'Ariston. Il écrivit une éthique et s'occupa de politique – Aratus de Soli – Sphaerus du Bosphore, disciple de Zénon, puis de Cléanthe, vécut à la cour de Ptolémée, puis devint l'ami et le conseiller de Cléomène. Il essaya de réaliser à Sparte l'idéal politique des stoïciens. Les écrits de Sphaerus se rapportent à toutes les parties de la philosophie.

7

Ainsi les premiers philosophes stoïciens ne s'étaient pas entièrement désintéressés de la vie publique. Au contraire Chrysippe fut surtout un savant et un écrivain. Il ne rêva plus comme ses prédécesseurs de faire servir la philosophie à l'amélioration morale de l'humanité. Il se renferma dans la science comme dans un port inaccessible aux tempêtes. Il fut disciple de Cléanthe et se fit remarquer par son habileté de dialecticien. Son style est incorrect; il ne donnait aucune attention à ~~[illegible]~~ la forme. ~~[illegible]~~ Il écrivait 500 lignes par jour, et, dit Diogène, composa 750 ouvrages, portant sur des questions de morale et de logique.

A

# XXXVIIIe Leçon

## Les Stoïciens (Suite)

La φαντασία & la συγκατάθεσις.

Paul Thirion



2 Mai 1879

# XXXVIIIe Leçon

Les Stoïciens (Suite). La φαντασία & la συγκατάθεσις.

—

Les stoïciens distinguent la σοφία et la φιλοσοφία. La sagesse est, selon eux, la connaissance des choses divines et humaines, (οἱ Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην (Plutarque, placita philosophorum, I, préface.)) La philosophie est la pratique de l'art utile par excellence, c'est à dire de la vertu. Τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου, ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν. (ibid.) Le point de vue pratique des stoïciens se manifeste dans cette définition: Sapientiam quam maxime ad agendum pertinere. (Sénèque, ad Lucilium, 89) Ce caractère les stoïciens l'attribuèrent à la philosophie en grande partie par opposition aux péripatéticiens qui, à la suite d'Aristote, mettent la vie contemplative au dessus de la vie active. Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν τὸ μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, οὗτοι μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι, τοῦτ' ἔστιν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως. (Plut., de Stoic. repugn., 2) La philosophie n'est pas un passe-temps, c'est l'art de bien vivre, l'affaire de toute la vie.

Cette vertu pratique les stoïciens la considèrent comme étant de trois sortes : physique, éthique et logique. (Science, morale, ~~intelli~~ jugement) Ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικήν (Placita, I). C'est pourquoi la philosophie a trois parties : physique, éthique et logique.

Quels sont les rapports de ces trois parties ? Les stoïciens dont parle Diogène paraissent avoir mis la physique au dessus de l'éthique. (Diog., VII, 40) ~~D'autres, dit Chrysippe paraît avoir exposé la physique avant l'éthique~~ ~~D'autres, dit Diogène, mettent la logique en tête, la physique en deuxième lieu, l'éthique en troisième. Ainsi ont fait Zénon et Chrysippe~~ Ceux dont parle Sextus (adv. Math. VII 17) paraissent avoir fait…

Il nous est dit aussi que les philosophes stoïciens ne suivent pas toujours le même ordre. Il est assez conforme à l'esprit de leur philosophie d'avoir établi une relation telle entre ces parties ~~de telle sorte~~ qu'elles se supposent les unes les autres. (Diogène, VII, 40) Les stoïciens comparent la philosophie à un animal, assimilant la logique aux os et aux nerfs, l'éthique aux parties charnues et la physique à l'âme. Ils la comparent encore à un œuf, la logique répondant à la coquille, l'éthique au blanc et la physique au jaune, ou bien encore à un champ dont l'enceinte représenterait la logique, la terre la physique et la végétation l'éthique.

Ces comparaisons nous montrent la solidarité de ces trois parties. Nous classerons ~~comme~~ Diogène : physique,

[Note marginale :] La logique ne pouvait évidemment jouer, à l'égard des autres parties, que le rôle d'instrument (ὄργανον), & ainsi devait être placée, soit au commencement, soit à la fin, selon que l'on suivait une marche ascendante ou descendante. ~~mais~~ Aussi les avis ne sont-ils pas partagés touchant la place de la logique. Ils le sont, touchant le rapport de la physique & de l'éthique.

[Note marginale :] ~~les parties~~ dans l'ordre que donne

logique et éthique. D'après cet ordre, on va de la condition au conditionné et du moyen à la fin.

Comment les stoïciens divisaient-ils la logique? En deux parties. (Diogène VII, 41) « Rhétorique et dialectique. Quelques uns y ajoutent τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. D'après le texte, il semblerait que le „τὸ περὶ κανόνων est le développement de ~~la définition~~ τὸ ὁρικὸν εἶδος. Mais c'est peu probable. Il faut donc considérer comme formant la troisième branche de la logique la science des règles et des critères.

La rhétorique se distingue de la dialectique en ce qu'elle traite du bien dire dans les discours continus, suivis. (Diogène VII, 42) Omnis oratio aut continua est, aut inter respondentem et interrogantem divisa. (Ad Lucilium, 89, VII). La dialectique est la science τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει. Cicéron (De finibus, II, 6, XVII) dit que les stoïciens comparent la rhétorique à la main ouverte et la dialectique au poing fermé. La dialectique se divise à son tour en ~~deux~~ Deux (trois) parties: ~~On y distingue~~ le σημαινόμενον, le σημαῖνον et le τυγχάνον. (Sextus, Adv Math, VIII, 11 ...). (Les épicuriens, au contraire, ne distinguent que le σημαῖνον et le τυγχάνον). Le σημαινόμενον c'est « αὐτὸ τὸ πρᾶγμα δηλούμενον, le concept. Le σημαῖνον c'est la φωνή; le τυγχάνον c'est le τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον. De ces trois ... deux sont des corps, l'autre est incorporel ... étendu,

Les Stoïciens en effet ramenaient toutes choses à trois éléments: la φωνή ou σημαῖνον & le τυγχάνον, le σημαινόμενον ou λεκτόν

Le σημαῖνον & le σημαινόμενον concernent la dialectique, le τυγχ...
la Physique

Nous ne nous occuperons pas du σημαίνον qui est plutôt l'objet de la grammaire, m[ais] du σημαινόμενον, du concept.

La théorie de la connaissance sera l'étude des ~~...~~ concepts au point de vue logique et au point de vue physique. Nous commencerons par la partie logique.

La partie logique comprend deux problèmes essentiels : 1° l'origine de la connaissance, 2° le criterium. Cette théorie de la connaissance a été développée et perfection[née] de Zénon à Chrysippe. Il est difficile de sa[voir] ce qui appartient à chacun des philosoph[es] qui s'en sont occupés. Ce que l'on peut conjecturer, c'est que la théorie a suivi un[e] marche allant du matérialisme au spiri[tu]alisme.

Zénon et Cléanthe ont ~~déjà~~ donn[é] comme point de départ à leur théorie de la connaissance l'étude de la φαντασία, partant de considérations sensualistes. Zénon détermina le rapport des divers degr[és] de la connaissance en distinguant quatre degrés : « la φαντασία, la συγκατάθεσις, la κατάληψις et l'ἐπιστήμη. Il se servait pour montrer le rapport de ces quatres degrés d'[une] comparaison célèbre rapportée par Cicéron (1res Acad. II, 47) Il fermait la main peu à peu. La main ouverte répondait à la φαντασία, La main fermée (à l'ἐπιστήμη. La différence de ces quatre degrés est don[c] dans la force de la conviction.

Boëthus (VII, 54. Diog.) admet ~~la~~ 4

[Margin: B / V Zeller / V B. Bochard / & maintenue dans cet état par l'autre main / §e –]

critères: le Νοῦς, αἴσθησις, ὄρεξις et ἐπιστήμη. Chrysippe le combattit à ce sujet. Plusieurs stoïciens plaçaient le criterium dans l'ὀρθὸς λόγος. ~~Avant d'étudier ces degrés~~ [Nous nous demanderons (tout d'abord) quelles sont les conditions premières de la connaissance. Ce qui précède toute opération intellectuelle, c'est ce que les stoïciens appellent τὸ ἡγεμονικὸν μέρος, l'existence d'une partie principale de l'âme qui n'est autre chose que le Νοῦς des philosophes de la deuxième période. Cicéron, dans le de naturâ deorum, II, XI, le traduit par principatum « quo nihil in quoque genere potest nec debet esse praestantius. » C'est de cet ἡγεμονικόν que procèdent toutes les parties de l'âme qui rayonnent en partant de lui comme les tentacules d'un polype (Placita, IV, 2).

*Il y voit comme critère l'αἴσθησις et la πρόληψις.*

*Selon les Stoïciens,*

Sextus (Adv. Math, IX, 102) dit que l'ἡγεμονικόν est l'origine, la source de tout mouvement dans l'âme et Diogène dit que c'est dans l'ἡγεμονικόν que se produisent les φαντασίαι, les ὁρμαί et le λόγος. Ainsi si ~~nous les~~ voyons les stoïciens nous dire que tout procède de la φαντασία nous ne donnerons pas à ~~cela~~ ce mot une signification purement sensualiste, puisque la φαντασία procède de l'ἡγεμονικόν. [Cette réserve faite, il est certain que les stoïciens soutiennent la théorie de la table rase. Quand un homme vient au monde, l'ἡγεμονικόν est comme une feuille de papier ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν qui est disposée de manière à recevoir des signes, mais qui n'en porte encore aucun. Εἰς τ[illegible] entendre, μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἀπογρ.

540 (6) L'ἡγεμονικὸν inscrit chacune de ces idées sur cette tablette. Tout d'abord la première manière d'écrire est celle qui se fait par les sensations. Elles sont les deux conditions de la connaissance : l'existence de l'ἡγεμονικὸν et la table rase. (Placita, IV, 11)

La φαντασία était définie par Zénon τύπωσις ἐν ψυχῇ. (Voir Plutarque, Notions communes etc (47) et Sextus, Adv. Math, VII, 228. Τυπόω signifie marquer d'une empreinte. C'est donc une empreinte ~~marq~~ faite ~~dans~~ sur l'âme. Cléanthe paraît avoir entendu ~~cela~~ ces mots dans un sens matérialiste (Sextus, VII, 2[illegible]) Chrysippe fit une objection. « S'il en était ainsi, il faudrait admettre que l'âme reçoit en même temps des formes multiples et opp[illegible] (VII, 229). C'est pourquoi il modifia la définition et dit : φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς. Diogène, (VII, 50) fait ~~[illegible]~~ allusion à cette modification quand il dit τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτ' ἔστιν ἀλλοίωσις. Τύπωσις est donc compris dans un sens qui va du matérialisme au spiritualisme. Les stoïciens suivants déterminèrent le sens de cette formule en faisant remarquer que ψυχῇ doit être prise dans le sens d'ἡγεμονικὸν et que, dans ce changement, l'âme est passive (Sext. Math. VII, 229)

La φαντασία n'est pas nécessairement un phénomène purement subjectif. Elle se représente elle même et elle représente ~~en même temps~~ ~~que~~ ce qui l'a produite. (Placita, IV, 12). La φαντασία est analogue à une lumière

qui se montre elle-même en même temps qu'elle fait voir les objets ~~environnants~~ qu'elle frappe.

~~Au point de vue de~~ En ce qui concerne l'objet de la sensation il faut distinguer deux cas. Cet objet peut être réel comme le blanc, le froid, et tout ce qui peut mettre l'âme en mouvement. Alors c'est un φανταστόν. (Placita, IV, 12) Mais il peut se produire dans l'âme (en l'absence d'un objet extérieur,) un phénomène analogue à la φαντασία, ~~mais qui en est distinct, et~~ qu'il faut appeler φανταστικόν. Le φανταστικόν, c'est un διάκενος ἑλκυσμός. C'est un phénomène qui tend à faire admettre à l'âme l'existence d'un objet, mais ~~d'une manière vaine~~ sans fondement. La φαντασία proprement dite correspond à un φανταστόν ; ~~le~~ au φανταστικόν correspond un simple φάντασμα.

Considérons maintenant les φαντασίαι proprement dites. Celles-ci sont de deux sortes : αἱ μὲν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ. (Diogène, VII, 50). Les αἰσθητικαί sont celles qui sont reçues δι' αἰσθητηρίου, les non-sensibles sont reçues διὰ τῆς διανοίας. Le domaine des représentations sensibles est (ainsi) plus étendu qu'on ne le croirait d'abord. Les stoïciens étaient très-matérialistes. Plutarque (Contradictions des stoïciens, XIX, 2) nous dit que, selon eux, les biens et les maux doivent être considérés comme sensibles. « La joie, ~~le dédain~~, les bons offices, même l'intelligence et le courage doivent être considérés comme objets de sensation. Il s'agit, bien entendu, de ces vertus en tant que réalisées (non de leurs simples concepts).

~~J~~ Passons à la συγκατάθεσις.

Cicéron, dans un texte très-net, donne un résumé, (Acad, I, 11) de la doctrine des stoïciens ~~sur~~ la συγκατάθεσις. Il dit que les stoïciens ne croient pas que la φαντασία suffise pour déterminer nos jugements : « ad haec quae visa sunt et accepta sensibus assensionem [Zeno] adjungit animorum quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Il ajoute : Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum quae haberent propriam declarationem earum rerum quae viderentur, id autem visum comprehensibile. »

Cf Dec

Un peu plus loin, (Ch ~~XIII~~ 12) Cicéron nous dit que « comprehendi multa et percipi sensibus... fieri sine assensione non potest. » L'animal, ajoute-t-il, selon les stoïciens, est actif, et lui dénier cet acquiescement, c'est lui enlever le sens. C'est, en quelque façon, ~~lui~~ ôter l'âme et l'esprit. Il n'y aurait plus d'intelligence | ~~si l'homme~~ renonçait à donner ou à retirer son assentiment aux sensations. Cette συγκατάθεσις est en nous, in nobis posita et voluntaria. Elle est libre au sens où les stoïciens entendent la liberté. Les stoïciens, en effet, ont inventé une théorie particulière pour concilier le fatum et la liberté (De fato, XVIII) Il y a, dit Chrysippe, deux espèces de causes, les unes ~~parfa~~ perfectae et principales (génératrices) ; les autres adjuvantes et proximae (occasionnelles.) De ce que ces dernières ne sont pas en notre pouvoir, il ne s'ensuit pas que l'appétit ne soit pas en notre pouvoir. Un cylindre traversé par un axe fixé aux deux extrémités *

[marge :] | ou l'homme, s'il

[marge :] ou cause principale *

ne peut entrer en mouvement de lui-même, mais une fois mis en mouvement [par une impulsion extérieure] il tourne autour de son axe [conformément à sa nature propre]. Voilà l'image de la liberté et du fatum, du rôle de l'ἡγεμονικόν & du rôle de la φαντασία dans la συγκατάθεσις.

A quelles φαντασίαι accordons-nous ainsi librement notre assentiment? L'assentiment est libre lorsqu'il est déterminé par des raisons internes, c'est à dire lorsque l'âme se porte vers ce qui est conforme à sa nature. (Cicér., Derniers acad, I, XII) Or ce qui est approprié à la nature de l'ἡγεμονικόν, c'est la φαντασία ἐναργής ~~καὶ~~ ou ~~ἢ~~ καταληπτική, c'est à dire la représentation possédant en elle une force de persuasion qui entraîne ~~nécessairement~~ l'acquiescement de l'esprit. Cicéron se sert de l'épithète perspicuus. Non potest objectam rem perspicuam non approbare. (Derniers Acad, II, 12, XXXVIII) Il y a là une véritable nécessité interne. La φαντασία καταληπτική, dit ~~Cicéron~~ [Sextus, Math. VII, 257], nous saisit en quelque sorte par les cheveux et nous force εἰς συγκατάθεσιν. Elle n'a besoin de rien autre chose pour déterminer notre adhésion. Les stoïciens se sont efforcés de distinguer cette φαντασία des autres [φαντασίαι, lesquelles] ~~qui~~ ne sont qu'εὔλογοι (vraisemblables.) La distinction ~~n'est~~ reste qu'assez vague. Dans Diogène il est dit: (VII, 54) que la καταληπτική est produite par un objet [en tant qu'existant, & qu'elle s'imprime dans l'esprit.] ~~Elle est donc produite par un objet extérieur.~~ Le signe ~~à quoi~~ auquel on la distingue des autres, c'est [en définitive,] l'ἐνάργεια.

545

39ème Leçon.

—

Les Stoïciens.

—

Suite.

H. delaVille.

# Leçon 39

## Stoïciens (suite)

## la κατάληψις et l'ἐπιστήμη

Le caractère des théories stoïciennes, c'est l'Eclectisme : elles ~~prennent~~ empruntent les idées de Platon et d'Aristote pour les ramener à des notions communes moins métaphysiques. L'embarras que cause l'étude de ces théories vient de la multitude de ces systèmes disparates ~~qui~~ formant comme une série de monographies qui se tiennent plus ou moins.

Ce caractère explique pourquoi, excellente dans le détail, l'exposition de Zeller est très confuse dans l'ensemble. Il n'y a pas de coordination.

Pour donner un cadre à cette exposition, on peut se servir des quatre degrés de connaissance indiqués par Zénon ap. Cic. Acad. pr. II, 47 : αἴσθησις, συγκατάθεσις, κατάληψις et ἐπιστήμη. ~~C'est un cadre commode donné par Zénon et Cicéron~~ ; nous tâcherons de ranger sous ces chefs divers tout ce que nous trouverons dans le Stoïcisme sur la théorie de la connaissance.

Nous avons parlé de l'αἴσθησις & de la συγκατάθεσις. Restent la κατάληψις & l'ἐπιστήμη.

Qu'est-ce que la κατάληψις ?

Ciceron Academ. Posteriorum lib. I cap. 11 : « Quum acceptum jam et approbatum esset, Comprehensionem appellabat, similem iis rebus quae manu prenderentur : ex quo etiam nomen hoc duxerat quum eo verbo ante nemo tali in re usus esset. Comprehensio : saisir par l'esprit les choses auxquelles on a donné une fois son adhésion. Si elle n'embrasse pas tout ce qui est dans la chose, elle n'omet rien de ce qui peut être aperçu par l'esprit : « nihil quod cadere in eam posset relinqueret » C'est l'acte par lequel l'esprit rassemble tout ce qui dans la chose lui apparaît avec la marque de l'évidence ; s'il n'épuise pas l'essence de la chose, il y prend du moins tout ce qui s'y trouve d'évident.

Il y a deux sortes de κατάληψις. Car elle se produit, soit par la sensation soit par la raison

1° par la sensation quand il s'agit d'objets sensibles

2° par la raison quand il s'agit de choses qui sont ~~besoin~~ objet du raisonnement, d'une synthèse

logique, pour être connues.

Diogène Laerce VII. 52 : ἡ δὲ κατάληψις γίγνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους.

L' αἴσθησις rend possible la κατάληψις en tant qu'elle met l'esprit en contact avec les choses évidentes. Sextus Adv. Math. 8.40 définit l'αἴσθησις « τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ἐμπέλασιν » et la ~~κατάληψις~~ λόγος « τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν » : ~~[illegible]~~ marche ~~qui~~ allant de ce qui est immédiat et évident à ce qui ne l'est pas. Cette distinction de l'αἴσθησις et du λόγος n'est pas radicale comme chez Platon. La ~~continuité~~ rapprochement qui existe déjà chez Aristote se marque ~~s'accentue~~ ici davantage ~~il est impossible de les séparer nettement et les deux domaines se confondent~~

L'αἴσθησις donne tout d'abord naissance à la mémoire ; la trace de la sensation d'un objet subsiste quand cet objet a disparu « αἰσθανομένου γάρ τινος, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν » (Plut. Plac. IV, 11, 2) De la μνήμη

ἐμπειρία

se forme l'ἐμπειρία, toujours par voie de ~~progression~~ développement naturel
C'est le résultat d'un grand nombre de souvenirs
semblables fixés dans l'esprit. ~~qui les résume~~.
(Placita IV, 11, 2)

ἔννοια
ἐννοήματα
{ προλήψεις
{ ἔννοιαι proprement dites

Le résultat de l'ἐμπειρία, c'est la notion
générale l'ἔννοια; elle n'est nulle part définie
pour elle même, mais c'est clairement la notion générale. Selon
(Placita 1, 10, 4), les ἐννοήματα correspondent pour
les stoïciens aux idées de Platon, mais au sens
nominaliste. [Il y a deux catégories d'ἔννοιαι: les
unes naissent dans l'esprit naturellement, spontanément, les autres par réflexion (Placita IV,
Τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίγνονται κατὰ τοὺς
εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως. αἱ δὲ
ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας)
les premières sont les προλήψεις, les deuxièmes,
les ἔννοιαι proprement dites (αὗται μὲν οὖν
ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ
προλήψεις).

C'est la distinction familière aux
stoïciens entre ce qui est spontané et le
produit de la réflexion ou τέχνη ; τέχνη = ars
(cf. Horace: Natura fieret laudabile carmen an arte)

Les latins emploient aussi ~~studium~~ dans ce sens particulier de ~~ars~~ ~~appliqué~~ désignant à la réflexion, la méthode, le travail (= il faut remarquer que dans Schelling le mot ~~ars~~ Kunst a un sens presque tout à fait opposé ; dans l'art, Schelling ~~place~~ voit une forme de la nature), la forme la plus élevée).

(elle-même, en tant que spontanée,)

L'ἔννοια φυσική ou πρόληψις. Grâce aux idées générales formées en nous par la mémoire, la sensation, l'expérience, nous pouvons (2) prévoir, (1) conjecturer, (3) anticiper. De là ~~le fond de la philosophie~~ l'application philosophique de la divination pour les stoïciens. ~~La divination des anciens est inductive, appuyée sur des signes visibles. Deviner, c'est prévoir et prévoir parfois par des signes sans ressemblance avec la chose signifiée.~~

(Placita 4, 11 : προλήψεις γίγνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους) [Rôle et portée de la πρόληψις = elle rend possible le progrès dans la connaissance. C'est elle qui nous permet d'apprendre

Dans son De animâ (page 11 édition Didot) Plutarque rapporte que selon les Stoïciens, ce sont les προλήψεις qui nous permettent de chercher et de trouver = ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν... οἱ δὲ ἀπὸ στοᾶς τὰς φυσικὰς ἐννοίας αἰτιῶνται. [La portée est illimitée. D'abord la πρόληψις a pour objet le général (Diogène Laerce VII, 54 : ἔστι δὲ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου) Or à l'aide de ces idées générales naturelles, nous arrivons à penser le juste et le bon eux mêmes (Diog Laerce VII, 53 : φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν) Ce ne sont pas des idées innées n'ayant aucun besoin de l'esprit. Elles deviennent innées, elles s'incorporent dans l'âme, ne font plus qu'un avec elle parce qu'elles lui sont conformes.

/De cette généralisation naturelle

La valeur de ces ἔννοιαι est très grande elles sont une marque de vérité. Les stoïciens ont repris en faveur des idées morales & religieuses un argument déjà mis en honneur par Socrate et Platon, le consentement universel, dont la valeur pour eux est appuyé sur les κοιναὶ ἔννοιαι. C'est pour eux une preuve plus

sophique.

Plutarque (Communes notitiae adversus Stoicos) fait remarquer que les stoïciens font profession de se réclamer du sens commun (cf. Sénèque Epist 117 = Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum) Ils appliquent cet argument à la croyance aux dieux et à l'immortalité de l'âme. |Cicéron en appelle au consensus gentium. —

|D. même

L'ἔννοια τεχνικὴ appartient à la κατάληψις λογικὴ qui est une ~~méthode~~ opération discursive partant des choses évidentes par elles mêmes pour y rattacher par la démonstration (ἀπόδειξις) celles qui ne le sont pas. La démonstration se fait, ~~soit~~ au moyen de la ressemblance|, de l'analogie|, de l'interversion (μετάθεσις) de la composition (σύνθεσις) de la contrariété (~~σύνθεσις~~ ἐναντίωσις) de l'induction (μετάβασις).

|(ὁμοιότης)
|(ἀναλογία)

L'ἔννοια τεχνικὴ est nécessaire pour convertir en science proprement dite les notions que la nature a peu à peu formées en nous. Les προλήψεις nous avaient sans doute donné l'instinct du bien, mais non

8 554

la science du bien. Cf. Senèq. (Epist. 120, 4 = Hoc nos natura docere non potuit. Semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit nobis; videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se collatio per analogiam: nostro intellectum et honestum et bonum judicant)

C'est par analogie que nous arrivons à l'idée générale de l'honnête et du bien. L'idée de la santé, de la force corporelle vient d'abord, puis celle de la force intellectuelle: l'observation d'actions et de personnes vertueuses | Toute espèce de connaissance suppose la connaissance sensible, parce que tout ce qui est, y compris le bien, est corporel. (Cicéron Academic. post. 1, 11 = nullo modo arbitrabantur | ~~quod~~ expers corporis [esset] | ~~—~~ posse esse non corpus).

| est le point de départ de la conception de la vertu, laquelle s'obtient en épurant les données de cette observation.

| quidquam effici posse ab ea (natura) quae | nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur

Le principe de l'ἔννοια τεχνική, c'est le λόγος.

~~Qu'est~~ Qu'est-ce que le λόγος? Il n'est pas inné. (Placita 4, 11 = ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα

(Stobée Ecl. I, 792 = οἱ μὲν στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον)

Son rôle, c'est de rendre possible la & la démonstration # la compréhension des choses rassemblées par l'expérience.

Sa caractéristique, disaient les stoïciens avec Aristote, c'est de considérer les choses à un point de vue général tandis que l'αἴσθησις les considère à un point de vue particulier. Chrysippe considère le doux en général comme intelligible, mais les choses douces en particulier comme sensibles. Mais, dit Zeller, le λόγος est caractérisé surtout par la κατάληψις ἀσφαλής, l'acte de saisir les idées d'une main ferme et inébranlable, la certitude, la force de la conviction. (Stobée Ecl. II, 128) la science est définie comme une ἕξις φαντασιῶν δεκτική ..... ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει. Le τόνος ou ~~et~~ la tension est l'idée maîtresse. Donc le λόγος pour les stoïciens, dit Zeller, a ~~est~~ une caractéristique toute subjective. Le système est subjectiviste. Mais c'est là ~~une~~ interprétation exagérée. Zeller lui-même présente ~~admet l'ὁμολογία~~ comme criterium du bien moral l'ὁμολογία. or l'ὁμολογία procède du λόγος & n'est pourtant pas un élément purement subjectif.

(III a², 194, 2)

Zeller montre | comment ~~son~~ Zénon ~~caractérise~~ place la fin de la vie | l'ὁμολογουμένως ζῆν, ou encore dans l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Pour Cléanthe, τὴν κοινήν, la nature générale ~~seule~~ et non pas l'individuelle | Vivre d'une manière conséquente, c'est | cette harmonie interne possible seulement par l'accord des actes avec la nature.

| humain dans

| cette nature est dite

| Et, en définitive,

| ~~[illegible]~~ de possèder

~~Cette~~ ὁμολογία logique n'est donc pas relative à l'individu; elle est seulement possible par l'accord des actes avec la nature universelle. Le λόγος a ~~les deux~~ un double caractère, objectif et subjectif.

La science, | d'après Stobée (Ecl. 2, 128) ~~est~~ une κατάληψις ἀσφαλής | ~~De cette science on peut en former une autre plus complète qui sera plus satisfaisante, puis le σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν et enfin la φάσιν~~ (φαντασιῶν δεκτικήν). La science est donc caractérisée | par la κατάληψις ou compréhension de toutes choses dans leur unité, leur harmonie, et secondement

| selon les Stoïciens, est

| καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, puis un système de sciences ainsi conçues. Au point de vue subjectif, la science est: ἕξις

| ...ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει... κεῖσθαι.

| premièrement

par le maximum de tension de l'âme, le maximum de conviction de l'esprit, ~~quelque chose de~~ un état définitif et d'absolu : savoir qu'on sait, (comme dit Hegel) ~~ne pas savoir qu'on ne sait pas, ne pas savoir qu'on sait. Ces deux derniers degrés repondant à ceux des stoïciens~~.

La science suppose la (science) dialectique (Stobée VII, 49)

(Il y a, pour les Stoïciens,) En ~~conclusion~~ résumé, deux principes ~~comme chez les anciens~~ de connaissance : l'αἴσθησις et le λόγος. Dans leurs rapports, ces deux principes d'abord ne font qu'un, puis se séparent et enfin se rejoignent. ~~Mais~~ Il règne entre eux une solidarité étroite. Ainsi la sensation est véridique, mais ~~elle~~ en tant qu'elle a des rapports avec le νοητόν (Sextus Adv. Math. 8, 10) c'est la présence du νοητόν qui donne à l'αἴσθησις sa vérité. Le λόγος est (en définitive) l'organe essentiel de la connaissance. Les stoïciens admettent que la nature de l'univers (ἡ τῶν ὅλων φύσις) ne peut être connue que par le λόγος, ~~qui~~ parce que seul, le λόγος est συγγενής (par rapport à l'univers). Ainsi s'établit la solidarité de l'αἴσθησις

12 558

et du λόγος lors même qu'ils sont séparés.
Mais ils se rejoignent : la science et la connaissance spontanée ~~se mettent~~ sont partout d'accord.

La question des rapports de la science et de l'être présente l'ἐννόημα (Diog. VII, 60) ~~est~~ est quelque chose de subjectif ; car il est incorporel ~~du côté du~~ en tant que rentrant dans le σημαινόμενον. Or c'est à cet ἐννόημα que les Stoïciens ramènent les idées de Platon. Pour eux, c'est l'ἐννόημα qui doit être vrai ou faux. | Donc l'être et le vrai ne coïncident pas. Pour les Stoïciens, | la pensée (das Gedachte) n'est rien de réel : dès lors comment attribuer à la pensée de ce non réel plus de vérité qu'à la perception du réel ? ~~Et Zeller~~.

Mais | les stoïciens sont panthéistes : de là harmonie entre ~~la φύσις et le~~ l'ἀσώματος & le λόγος, | ~~τὸ νοῦν~~. τὸ θεῖον, qui descend, ~~pour~~ selon les stoïciens, jusque dans les choses les plus viles. | ~~La science n'est donc pour eux que l'abstraction de ce qui est réel ; l'union, l'identité de la science et de la pratique, et il n'y a pas de contradiction car pour eux le corps et l'esprit sont solidaires et ne peuvent s'isoler l'un de l'autre.~~

---

| des difficultés.
| un objet de la pensée
| purement

| Mais l'être, en tant que corporel, est sans analogie avec l'ἐννόημα.
| dit Zeller (III a², 71)

| corporel & du

| il ne faut pas oublier que
| comme entre l'ὕλη & le

| L'ἐννόημα incorporel n'est autre que l'être lui-même, en tant qu'objet de pensée. Il ne peut être conçu comme se suffisant à lui-même. C'est une simple abstraction, relative à l'analyse philosophique. Dans la réalité, l'être & la pensée ne sont qu'une seule & même chose. La difficulté que soulevait Zeller au sujet d'Aristote n'existe donc plus en ce qui concerne les Stoïciens : elle est remplacée par celles que présente l'identification panthéistique de l'esprit & de la matière.

# Leçon XL.

## Le Stoïcisme (Suite). —

## Du Criterium de la vérité.

Ch. Adam

# Leçon XL.

## Du criterium de la vérité.

Diogène Laerce, VII, §4:

ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν, καὶ ἐπιστήμην. — Tout ici est donné comme critère à la fois le νοῦς, et l'αἴσθησις, l'ὄρεξις, l'ἐπιστήμη.

dans le texte suivant
Des

Cicéron (Acad. post. I, 11) ne mentionne que les sens: (Zeno) « Sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia, quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur. »

Tout d'abord quel est le vrai sens de ce texte? M. Brochard (Thèse: De Assensione stoici quid senserint) ~~int~~ croyant qu'il s'agit de la φαντασία, ou du visum, interprète ainsi: ita comprehendens esse visum censuerunt, ut omnia quae essent in re comprehenderet. Mais, dans la phrase de Cicéron, le sujet de comprehenderet n'est pas visum; c'est comprehensio facta sensibus, la compréhension faite par l'ἡγεμονικὸν au moyen des sens. Sensibus est ici l'ablatif de l'instrument (autrement il y aurait a sensibus), de sorte que le sujet logique de la phrase est, non pas visum, mais ἡγεμονικόν. Donc, si le sens est un critère, c'est à cause de cette participation de l'ἡγεμονικόν; c'est, non pas en tant que faculté passive, mais en tant que faculté active, et rendue active par l'âme qui met du sien dans la compréhension.

[Or, des données des sens procèdent les ἔννοιαι, φυσικαί et τεχνικαί. Les premières, ou προλήψεις, étaient pour Chrysippe, des critères : ὁ δὲ Χρύσιππος — κριτήρια φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. (Diog. Laert., VII, 54). Mais cette doctrine n'est qu'une extension de la précédente, la πρόληψις étant l'extension naturelle de l'αἴσθησις.

Les textes donnent surtout comme critère la φαντασία καταληπτική :

Diog. Laert. VII, 54 : κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.

Cic. Acad. post. I, 11 : (Zeno) visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quæ propriam quamdam haberent declarationem earum rerum quæ viderentur : id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile.

Comprehensibile, καταληπτικόν. On a traduit parfois φαντασία καταληπτική par visum comprehendens (Vid. thèse de M. Brochard). Cobet lui-même traduit : quæ comprehendere possit, — en adoptant le sens actif. (Vid. Diog. Laert. VII, 46. Collect. Didot).× Dans la comparaison de Zénon, la κατάληψις n'est mentionnée qu'après la συγκατάθεσις : c'est par la κατάληψις que la φαντασία devient καταληπτική, et l'acquiescement de l'esprit est la condition de la κατάληψις. La καταληπτόν serait ainsi une inchoata comprehensio, et la κατάληψις, un perfectum καταληπτικόν. Ce serait donc, en dernière analyse, la συγκατάθεσις seule qui serait le critère de la vérité. (p. 16)

Mais cette interprétation, fort ingénieuse, n'est nullement confirmée par les textes. D'abord le mot καταληπτικόν signifie seulement susceptible d'être saisi par l'esprit (comprehensibile), et non saisissant les objets (comprehendens).

> traduction de

> × Or selon M. Brochard, ce qui fait la valeur de la φ. κ., c'est la συγκατάθεσις qui s'y trouve impliquée. Si son interprétation, dit-il (p. 141), était adoptée, non ideo visis alicui assentiri nos oporteret quod comprehendens esset, sed comprehendi posse judicaretur, quod assensi essemus.

> dit M. Brochard à l'appui de son interprétation,

Qu'est-ce ~~donc~~ maintenant que cette φαντασία καταληπτική? Sextus et Diogène l'ont définie/.

Diog. Laert. VII, 46 : ~~τη~~ ~~—~~ τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην.

Ainsi 1° la φ. κ. vient d'un objet (ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος); 2° elle vient de cet objet, κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον. / ~~eique sit consentaneum vid. thèse p. 13~~; mais ~~cela~~ l'expression : κατα ne veut pas dire / que ~~elle correspond~~ la φαντασία est conforme à l'objet, / ~~tel qu'il est en ce moment même ; dans le rêve, par ex. les images viennent sans doute d'objets mais d'objets antérieurement perçus, et non dans le moment même~~ — 3° L'image est comme une empreinte laissée par un sceau, les expressions ἐναπεσφραγισμένη ~~et~~ ἐναπομεμαγμένη, et plus loin (Diog. VII, 47) τρανὴ ἔκτυπον, montrent que ~~ces~~ la φαντασία est considérée comme s'imprimant dans l'âme & celle ~~idées~~ choses ~~qui frappent l'esprit sont aussi des idées choses évidentes. L'évidence est le caractère de la φαντασία καταληπτική~~.

"Non potest / objectam rem perspicuam non approbare," dit Cicéron (Acad. post. I, 12, 38), et Sextus (Ad. Math. VIII, 397) parle aussi de ce contact de l'esprit avec les choses évidentes ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν.

De ces trois caractères de la φ. κ., ~~nous~~ nous constaterons que les deux premiers sont plus objectifs que le dernier. Les deux premiers ~~procèdent d'un~~ impliquent l'existence & l'action de l'objet ~~en tant que cet objet existe~~ tandis que le dernier marque seulement la force avec laquelle la φαντασία s'impose à l'esprit, ~~et~~ grâce à l'évidence avec laquelle elle lui apparaît. Si l'on ne peut pas dire que ce dernier caractère soit purement subjectif, on ne peut pas non plus le regarder comme

---

Marginal notes (left margin):

/ De la même manière.

/ M. Brochard traduit :

/ précisément mais plutôt qu'elle se produit conformément à la nature de l'objet, le rapport de celui-ci au sujet étant parfaitement normal.

/ καταληπτική à cause de son évidence.

/ [animus]

/ IX, 393

purement objectif). En réalité, la φαντ. καταλ. en tant qu'évidente, en tant que frappant l'esprit, offre un caractère semi-objectif et semi-subjectif; car ces expressions (ἔκτυπος ——) n'ont de sens que par rapport ~~à elle~~ au sujet, à l'esprit. [car ici la nature, & les tendances de l'esprit jouent évidemment un rôle.]

~~Sextus dit aussi que la φαντ. en tant que ἐναργής nous saisit aux cheveux et nous force à l'acquiescement. Seulement, selon lui, il dit il,~~ Les Stoïciens postérieurs ajoutèrent à ces conditions ~~criterium~~ τὸ μηδὲν ἔχουσαν (φαντασίαν) ἔνστημα. (Sextus, VII, 253): ~~Le premier criterium ne leur suffisait pas; il y a,~~ parce qu'il y a, pensaient-ils, des φαντασίαι, à la vérité καταληπτικαί, mais dont on doit cependant se défier, διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν. Admète, par ex., voyant Alceste ramenée des enfers par Hercule, avait bien devant les yeux une image qui forçait son acquiescement; néanmoins il ~~ne~~ refusait d'acquiescer, se souvenant qu'Alceste était morte. Voilà pourquoi les Stoïciens postérieurs ajoutent cette condition: que la φαντ. ne doit pas être en contradiction avec les autres connaissances: οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.

Tels sont les textes sur la φαντασία καταληπτική.

Sextus dit bien (7, 257) qu'~~elle~~ nous saisit par les cheveux et nous force à acquiescer. Mais, selon Chrysippe, la φαντ. n'est pas αἰτία αὐτόματος, cause suffisante de la συγκατάθεσις. Autrement (Plut., Stoic. repugn. 47) les sages pourraient nous tromper en faisant naître en nous des représentations fausses. De même (Ib., 47, 13) Chrysippe dit que les dieux nous présentent bien des

φαντασίας ψευδεῖς, mais que si nous y adhérons, ce n'est pas que nous y soyons forcés, c'est à cause de notre folie propre.

En quel sens donc la φαντασία est-elle cause de notre adhésion? Chrysippe, dit Cicéron (De Fato, XVIII, 41), distinguait entre necessitas et fatum, ~~rejeta~~ retenant celui-ci, rejetant celle-là. Cette distinction venait de celle des causes perfectae et principales et des causes adjuvantes et proximae. Les φαντασίαι sont des causes adjuvantes et proximae. Quant à la cause perfecta et principalis, c'est appetitus noster, c'est ratio. Or c'est suapte natura que la raison se porte vers le vrai, et non sous l'influence exclusive des images. Nous sommes ainsi ramenés à cette idée que nous déjà suggérée l'étude de la sensation comme criterium, à savoir que la vérité renferme un élément qui vient de nous.

D'ailleurs, il en doit être ainsi, si nous considérons que le jugement seul comporte la vérité, ἀξίωμα δέ ἐστιν ὃ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψευδές. (Diog. Laert. VII, 65). Or le jugement est la fin de l'acquiescement. [Après avoir étudié l'αἴσθησις, puis la πρόληψις qui n'en est que le prolongement, puis la φαντασία καταληπτική, nous arrivons enfin à la συγκατάθεσις elle-même.

Il y a comme un parallélisme entre la nature de l'acquiescement et celle de la φαντασία: l'acquiescement est ferme (ἀσφαλής) quand il porte sur une φαντ. vraie; faible (ἀσθενής), quand il porte sur une φαντ. fausse. (Cic. Tusc. 4.7.15). Mais, s'il en est ainsi, ne pourrait-on pas prendre pour

criterium 566 la συγκατάθεσις seule? Les textes n'en disent rien. Cependant, si la proportion est toujours exacte entre la ~~φ~~ συγκατάθεσις et la vérité de la φαντασία, ne pourrait-on s'en tenir à la συγκατάθεσις seule? La comparaison de Zénon montre bien que la connaissance ~~s'acquiert~~ devient de plus en plus (parfaite), à mesure que l'acquiescement est plus fort. Mais alors le critère apparaît comme tout subjectif : c'est la force de la conviction qui est la marque de la science, — ἐπιστήμην ἢ ~~πρόληψιν~~ κατάληψιν ἀσφαλῆ — ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου (Diog. Laert. VII, 47). comprehensio quam nulla ratio movere queat dit Cicéron (Acad. post. 2, 9, 27) qui semble ici traduite. M. Cobet traduit de son côté nihil a ratione deviantem, mais à tort. L'expression de Cicéron ~~ne satisfait~~ n'est pas (tout-à-fait satisfaisante) non plus; ~~et d'ailleurs Cicéron ne trad n'avait peut-être pas l'intention de ce passage en vue~~.

— On a songé à interpréter aussi ὑπὸ λόγου comme complément indirect de κατάληψιν; mais ~~la phrase entière de Sextus~~ Diogène (Dt, VII, 47) : ~~est~~ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου; c'est donc bien de ~~ὑπὸ λόγου~~ ἀμετάπτωτον que ὑπὸ λόγου est le complément. Mais comment l'interpréter? Non pas «une raison», «telle ou telle raison», mais plutôt «inébranlable au raisonnement» ou même «à la raison» «que la raison ne peut ébranler», quam ratio non movere queat.

et non comme disait Cicéron « quam nulla ratio movere queat » C'est quelque chose déjà comme le μηδὲν ἐπιτηδα des Stoïciens postérieurs.

Ces derniers textes représentent le critère comme tout subjectif, consistant ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (Stob. Ecl. 2, 128), dans la tension de l'esprit, dans la force de l'affirmation. ~~Mais de ces textes et des autres, il résulte que la φαντασία καταληπτική, qui vient de la συγκατάθεσις, acte du ~~l'esprit~~ sujet, est critère de la vérité. Il est conforme à l'esprit du Stoïcisme de voir dans la συγκατάθεσις et dans la φαντασία καταληπτική le criterium de la vérité.~~ — [Enfin ce critère était aussi placé par les anciens Stoïciens dans le ὀρθὸς λόγος (Diog. Laert. VII, 54).

Pour expliquer ces différences de doctrine, on a distingué dans le Stoïcisme deux époques, une de Stoïcisme pur, l'autre où déjà le Stoïcisme s'altérait. Dans la première époque, les Stoïciens auraient été subjectivistes, regardant comme le seul critère la συγκατάθεσις, l'acquiescement ferme. Mais, attaqués vivement par les Académiciens, ils auraient ensuite ~~ch~~ ajouté ~~quelque chose~~ un élément objectif à ce critère, et cherché dans la (qualité intrinsèque de la) φαντασία elle-même la raison de cet acquiescement. Ce serait la seconde époque.

/ δογματής

Cette interprétation est ingénieuse. ~~Seulement~~ Mais nous avons vu que chez Zénon et Chrysippe déjà la doctrine est mi-partie subjectiviste mi-partie objectiviste. On ne peut trouver à aucun moment du Stoïcisme un subjectivisme pur, ni un pur objectivisme. La φαντασία καταληπτική doit toujours procéder de la ~~chose en tant qu'il existe~~ objet; mais, en même temps, elle doit être claire, et nous obliger à l'adhésion. Or ces caractères ~~communs~~ de la φαντ. καταλ. — sont les uns plus objectifs, les autres plus subjectifs. ~~Il n'y a pas d'objectivisme pur, voilà tout ce qu'on peut di~~

M. Zeller ~~montre~~ soutient ~~seulement~~ que, d'après les textes, le critère ~~semble être~~ est, d'une part la φαντασία, ~~puis~~ ou la πρόληψις, ~~mais est~~ c'est-à-dire, en réalité le καταληπτικόν, ~~c.à.d.~~ la force de conviction qui réside immédiatement dans la représentation. Le καταληπτικόν, pour les Stoïciens, appartient d'abord aux données du sens interne ou externe, puis aux προλήψεις qui résultent de ces données. Mais en même temps que le critère ~~est~~ est ainsi placé dans ~~les choses~~ l'impulsion de la nature, les Stoïciens le placent, d'autre part, dans la connaissance vraie et réfléchie. C'est une contradiction, dit M. Zeller: Ici l'ἄτεχνον est donné comme critère, là, le τεχνικόν. ~~Cependant,~~ C'est, ajoute M. Zeller, que le Stoïcisme venait tout d'abord du cynisme, lequel est un retour à la nature, aux pures suggestions de l'instinct. ~~Cependant~~ Mais, après Platon, après Aristote, le Stoïcisme ne pouvait plus mépriser la science, comme avait fait le cynisme. Voilà pourquoi il célèbre tour à tour la nature et la science, l'instinct et la réflexion. — Telle est la thèse que soutient M. Zeller.

On peut ~~conclure~~ répondre d'abord que, pour les Stoïciens, la coïncidence est exacte entre la nature considérée dans ses suggestions immédiates et l'ὀρθὸς λόγος, entre les vues des premiers philosophes (les φυσικοί) et celles des Socratiques. La différence entre la nature et l'art ne porte que sur une demi-nature et une demi-raison. Dans l'absolu, la nature et la raison ne font qu'un. ~~La nature est le fondement et l'essence de la vérité. Le vrai~~ C'est donc un critère légitime, aux yeux des Stoïciens, ~~est donc bien la~~ que cette φαντασία καταληπτική, ~~la~~ donnée immédiate de la nature, impression que reçoit l'âme en laissant agir les choses sur elle. Mais

ce qui fait de cette impression immédiate un critère de la vérité, c'est que les choses sont analogues à l'esprit : ce qui dans les choses frappe l'esprit (& emporte son adhésion) ne peut être que ce qui est raisonnable, comme lui.

En second lieu, et c'est là le progrès, les Stoïciens ont posé nettement la question du critère. Ils ont en même temps déterminé la~~s~~ condition~~s~~ subjective~~s~~ de la ~~vérité~~ certitude ; ce fut, pour eux, l'acquiescement spontané et inébranlable distingué de l'idée en elle-même, de la représentation. Sans doute cette distinction entre l'idée et l'acquiescement qu'on lui donne, existait déjà ; Platon la ~~avait~~ faisait dans ses dialogues, lorsqu'il mettait en scène deux personnages, dont l'un présentait l'idée, et dont l'autre acquiesçait à cette idée. Mais autre chose est appliquer un principe naturellement, sans ~~réflexion~~ en faire la théorie, autre chose est y réfléchir et s'en rendre compte. Les Stoïciens ont constaté ~~a~~ une distinction que sans doute Platon avait faite avant eux. Mais cela même prouve en leur faveur : cette distinction était bien réelle, et ~~non~~ nullement artificielle.

Enfin les Stoïciens déterminèrent ~~outre~~ avec les conditions subjectives de la certitude, les conditions objectives qui s'y trouvent appropriées, c.à.d. le λόγος immanent aux choses.

Tels sont les trois côtés par où les Stoïciens diffèrent de leurs devanciers. Ce qui surtout explique leur philosophie c'est le panthéisme, ~~qui les~~ Comme trait d'union entre l'âme et les choses, ils prirent le λόγος en tant que côté impersonnel, universel de l'âme humaine. Le λόγος se dédouble en quelque sorte pour donner naissance au moi et au monde :

il devient, d'une part, l'ἡγεμονικόν, et forme l'essence de l'âme humaine ; d'autre part, le κόσμος et forme l'essence des choses. Ainsi c'est parce que les choses participent du λόγος, c'est parce qu'il y a en elles harmonie, unité, que ~~leur~~ l'impression qu'elles font sur l'esprit entraîne son acquiescement ~~peut devenir critère de la vérité~~. Le critère demeure donc objectif. Mais l'objet lui-même, ou le ~~le~~ monde, participe de l'esprit. C'est donc l'esprit qui se trouve être, en dernière analyse, la mesure des choses. Les choses participent de l'esprit, et ne le satisfont que grâce à cette participation même. Elles ne lui sont pas étrangères, et ce n'est pas l'esprit qui se règle sur elles, mais elles, bien plutôt, qui se règlent sur ~~la~~ lui.

Rédaction

de

la Quarante et <u>unième</u> leçon

J. R. Bilco

30 mai 1879.

## Stoïcisme (fin) : La logique formelle — les facultés intellectuelles de l'Homme.

—

Les recherches sur la Théorie de la Connaissance paraissent avoir été déterminées par cette question posée par les sophistes : Comment peut on savoir, reconnaître qu'on a trouvé ce qu'on cherchait ? Socrate et Platon pensaient que l'âme apporte avec elle une science latente qui constitue un critère : apprendre, c'est se ressouvenir. Aristote restreint cet apport de l'âme aux principes premiers, aux ἀρχαί. La réponse restait au fond la même. Mais la difficulté n'était que reculée. Comment l'âme avait elle acquis ces connaissances primordiales ? Il faut bien le dire : Platon et Aristote n'ont pas clairement défini cette opération : la manière dont ils se représentent l'acquisition des vérités premières ressemble à la perception de la vie actuelle. Comment un objet peut il agir sur un sujet ? La difficulté subsiste. Les Stoïciens ont essayé de se représenter l'âme antérieurement à toute connaissance. L'âme en acquérant des connaissances nouvelles ne reconnaît pas des connaissances antérieurement acquises : c'est elle même qu'elle reconnaît dans les choses sous la forme du λόγος, de l'ὁμολογία, de l'harmonie qui est son essence propre. Elle acquiesce aux impressions que lui ont laissées les choses autant que ces impressions sont conformes à sa nature. Il y a là un progrès dans le sens de la Philosophie moderne, dans le sens du subjectivisme,

dans le sens Kantien. Avant les stoïciens, l'activité de l'esprit est au second plan : l'objet agit sur le sujet. Cette assertion de Zeller développée dans la thèse de M. Brochard est juste. Pour Platon et Aristote, une connaissance nouvelle doit venir se rattacher à un objet antérieurement connu : pour les stoïciens, une connaissance nouvelle doit venir se rattacher à l'esprit lui même.

Nous allons parler de la logique formelle. — Ceci se rattache au double aspect sous lequel on peut considérer le σημαινόμενον. Sextus (adv. Math. VIII. 11.) le définit τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπὸ τῆς φωνῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες. Le σημαινόμενον peut se considérer au point de vue subjectif et au point de vue objectif. On peut se demander comment s'acquièrent les concepts, et on peut se demander ensuite en combien de classes on peut les ranger et comment ils donnent naissance au jugement et au raisonnement.

Logique formelle : concepts considérés en eux mêmes, et non plus dans leur mode de formation. — Le σημαινόμενον est aussi appelé λεκτόν, chose naturelle chez les anciens qui distinguaient moins que nous la logique de la grammaire. Il y a deux sortes de λεκτά (Sextus. Ibid. VIII. 70) les uns imparfaits, les autres parfaits. Exemple (Diog. 63) γράφει est un λεκτόν imparfait, car il provoque

la question τίς; au contraire, γράφει Σωκράτης, est un λεκτὸν αὐτοτελές, parfait; la pensée est complètement exprimée. Les ἐλλιπῆ λεκτὰ correspondent à peu près aux catégories; les αὐτοτελῆ aux jugements et aux raisonnements.

Dans la doctrine des catégories, les stoïciens innovent sur les trois points suivans: 1° ils rattachent toutes les catégories à une catégorie suprême; ils s'efforcent d'en former un système; 2° ils pensent que 4 suffisent au lieu des 10 d'Aristote; 3° ils établissent une hiérarchie entre les 4: la première, matière; la seconde, forme,

de celle-ci, matière à l'égard de la catégorie immédiatement supérieure,

et ainsi de suite. [Le genre suprême est appelé τὸ ὄν, l'être, et plus souvent τὸ τί (Diog. 61. Alex. d'Aphr. topiques 165 scholie 278 B. 20) Le τί se divise, au point de vue métaphysique, en σώματα et ἀσώματα. Les σώματα seuls existent. [Au point de vue logique le τί se divise en 4 catégories: τὸ ὑποκείμενον, ou matière; τὸ ποιόν, ou qualités essentielles; τὸ πὼς ἔχον, ou accidents; τὸ πρός τί πως ἔχον, ou relation. Ce qu'ils appellent τὸ ὑποκείμενον, c'est la matière indéterminée, Stoff des allemands, qu'il ne faut pas confondre avec Materie, matière corporelle qui est une

s'implique des

déterminations. Ils distinguent la matière universelle & celle des êtres particuliers (Diog VII. 150). La matière universelle n'augmente ni ne diminue. L'autre comporte augmentation et diminution (ibid. Cf. Stobée, Eclogae, I, 322, à propos de Zénon et de Chrysippe)

Chez les individus par conséquent ce sont les qualités essentielles seules qui demeurent identiques pendant toute leur vie : ce n'est pas la matière qui fait l'individualité. La 2e et la 3e catégories représentent les qualités essentielles et les accidentelles. Les qualités essentielles sont encore appelées ποιότητες, ἕξεις, ἑκτά (de ἔχω) ; les autres, σχέσεις (Simplicius, Comment. des catégories, f 4, ff ε)

On peut établir un certain nombre de distinctions dans la seconde catégorie. D'abord on peut remarquer que ποιότης et ἕξις diffèrent comme l'objectif et le subjectif. L'ἕξις est la ποιότης au point de vue du sujet. On peut maintenant distinguer deux sortes de ποιότητες, au point de vue de la perfection, de l'intensité, il y a celles qui n'admettent pas le plus ou le moins : ce sont les διαθέσεις ou vertus, et celles qui comportent le plus ou le moins appelées ἕξεις, et répondant aux arts (dans le sens antique du mot, l'action par laquelle l'esprit acquiert une connaissance, le mouvement de l'esprit vers un objet, rationnel et méthodique. L'art s'oppose à la vertu comme le mouvement s'oppose à l'acte.) On peut ensuite distinguer deux sortes de ποιότητες au point de vue de l'extension : le κοινῶς ποιόν, (qualités ~~quelconque~~ génériques), l'ἰδίως ποιόν, (qualités individuelles) (Syrianus, Comm. in Arist. Met. p. 21) Enfin on peut distinguer deux espèces d'unité. Le ποιόν est une unité. Il individualise la matière. Or cette unité peut être de deux sortes : ἕνωσις, unification proprement dite, qui consiste

Final. Interne

dans l'organisation des parties au moyen d'une qualité essentielle. Elle est l'unité des êtres vivans, des plantes & des animaux (Sextus adv. Math. IX. 78) Sont ainsi unifiées les choses que commande une ἕξις maîtresse. Il y a en second lieu συναφή ou συνάφεια ou encore τὰ ἐκ

Final. Extern.

συναπτομένων et enfin τὰ ἐκ διεστώτων. La συνάφεια est le mode d'unification qui se rencontre dans une chaîne une maison, un habit, composés de parties séparables, mais immédiatement réunies. La dernière unité est celle

Collection

d'une collection de choses distinctes, troupeau, armée (Sextus IX, 78) Comment la ποιότης existe t elle dans l'ὕλη? Les stoïciens font ici appel à leur fameuse théorie de la mixtion, manière d'être intermédiaire entre la combinaison et le mélange; c'est un rapprochement matériel et néanmoins c'est une pénétration absolue des choses entre elles. C'est donc un mélange matériel qui viole la loi de l'impénétrabilité des corps. Conception confuse, car le mélange matériel exclut la pénétration absolue. Les stoïciens disent μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ τὸν θεόν.

3e catégorie, τὸ πῶς ἔχον. Sous ce chef sont rangés les accidens appartenant aux choses elles mêmes,

…ans leurs rapports avec autre chose. Dans cette troisième catégorie rentrent:

distingués des accidens qui ne leur surviennent que: la grandeur, la couleur, le lieu, le tems, l'action, la passion, la possession, le mouvement, la manière d'être, en un mot presque toutes les catégories d'Aristote sauf la substance et les catégories de relation. [Enfin le πρός τί πως

ἔχον consiste dans les accidents purement relatifs, comme le droit ou le gauche, la qualité de père ou de fils. Du πρός τί πως ἔχον se distingue le πρός τι pur et simple qui n'est pas une catégorie à proprement parler, parce qu'il renferme non seulement des qualités accidentelles ~~[illegible]~~, mais encore des qualités essentielles (ποιά) ~~accidentelles~~ qui impliquent une relation déterminée avec autre chose, comme la science ou la perception.

Chaque catégorie supérieure suppose les inférieures, lesquelles ~~par~~ sont déterminées par les supérieures.

Les αὐτοτελῆ λεκτά, concepts parfaits, sont les jugemens et les raisonnemens. Le jugement s'appelle ἀξίωμα. Il comporte vérité ou erreur (Diog. VII. 65) On distingue les jugements simples, ἁπλᾶ, et les composés, οὐχ ἁπλᾶ. (Sext. adv. Math. VIII. 93) Les jugements ἁπλᾶ sont les jugements catégoriques. Les οὐχ ἁπλᾶ sont hypothétiques, explicatifs, copulatifs, disjonctifs, jugements de causalité et jugements comparatifs. (Diog. VII. 69) Cf. Sextus VIII, 93, 97 et Diog. VII, 69, 19.

Parmi les jugements composés, les plus importans sont le jugement hypothétique, συνημμένον, avec ses deux parties, protase, ἡγούμενον; apodose, τὸ λῆγον, entre lesquelles il y a un rapport de principe à conséquence. Quand la conséquence est légitime, le premier membre est dit être le signe du second. ~~Il n'y a rien de particulier sur les jugements disjonctifs, aussi importants.~~

Quant à la modalité, ils distinguaient entre le possible et le nécessaire et prétendaient échapper par là

au fatalisme.

Du concept parfait

La seconde forme est le raisonnement. Les aristotéliciens avaient toujours considéré comme primitif le syllogisme catégorique. Les stoïciens regardaient le syllogisme hypothétique comme la forme principale du raisonnement. Ils distinguent deux sortes de syllogismes, le simple et le composé (Diog. VII. 80) Il y a cinq espèces de syllogismes simples

1° si A est donné B ~~est aussi~~ existe. Or A est donné donc B ~~l'est aussi~~ existe.

2° si A est donné, B ~~est donné~~ existe. Or ~~aussi~~ le contraire de B n'est donné donc A n'est pas donné.

3° ~~si A n'est pas donné, B est donné~~ Pour que B existe, il faut que A ne soit pas donné. Or A est donné, donc B ~~est faux~~ n'existe pas.

4° De A et B, l'un est nécessairement donné, l'autre non. Or A est donné. Donc B ne l'est pas.

5° de A et de B l'un est nécessairement donné, l'autre non. Or B n'est pas donné. Donc A l'est.

Parmi les raisonnements composés, ils étudiaient surtout le sorite. Ils cherchaient aussi la solution des sophismes, notamment le sophisme du tas. Chrysippe conseillait de suspendre son jugement sur ce point.

Avec Aristote, les stoïciens admettaient que tout ne peut pas se démontrer. Mais au lieu d'essayer comme lui de combler cette lacune par l'induction et de développer la théorie ~~d'Aristote~~ de ce mode de raisonnement, ils multiplient les κοιναὶ ἔννοιαι, les vérités de sens commun, ~~[illegible]~~

93

~~choses comme les~~ analogues aux notions ~~et~~ ou vérités premières des Écossais (Sextus, ibid., VIII. 367). Les stoïciens ajoutaient que la valeur de ces hypothèses était confirmée par la nature des conséquences.

Telles sont les principales idées de la logique formelle. ~~[illegible]~~ Prantl dit que les stoïciens n'ont guère fait que surcharger de formules pédantesques la théorie d'Aristote. Zeller souscrit à ce jugement. Il y a là que le plus vide et le plus stérile des formalismes; et il ajoute que tout leur travail consiste en ceci: d'avoir développé certains détails de cette logique avec une minutie laborieuse.

Partie psychologique de la théorie de la connaissance — Comme ce système est panthéistique, il a pour maxime celle de tous les panthéismes: le tout est la partie développée; la partie, le tout enveloppé. Telle sera ~~la nature~~ le rapport ~~de~~ du monde ~~en général~~ et ~~celle~~ de l'homme ~~en particulier~~. Il y a en définitive dans le monde 2 principes: ὕλη ἄποιος, λόγος. Leurs rapports présentent 3 formes. Les stoïciens apparaissent comme matérialistes, dualistes, panthéistes. Ils sont matérialistes quand ils disent que le λόγος est feu, que tout ce qui est est corps; dualistes quand ils montrent que jamais la matière en tant que matière ne pourra rendre raison de la forme qu'elle reçoit. Enfin, panthéistes quand ils nous montrent les deux principes tellement solidaires qu'on ne peut les séparer: le dieu pénètre au fond de la matière, la nature corporelle

s'étend jusqu'à Dieu. Le monde est une sphère finie, à l'intérieur de laquelle est le plein, au dehors le vide. Les astres sont vivants, raisonnables et divins. Les stoïciens ~~[illegible]~~ conservent l'antique opinion qui les fait supérieurs aux êtres soumis à la génération et à la corruption. Ils sont bien des anciens en plaçant ~~l'imperfection~~ la perfection dans l'immutabilité, dans l'élément impersonnel des choses. [Les êtres forment une échelle. Au bas, la matière inorganique dont l'unité résulte d'une ἕξις pure et simple. Au dessus sont les plantes, dont l'unité résulte d'une φύσις ou force organisatrice. Au dessus, les animaux dont l'essence est une ψυχή ἄλογος ou souffle vital irraisonnable. Au sommet les êtres raisonnables caractérisés par le λόγος. Dieu est le λόγος pur. [L'homme possède une âme et un corps; et son âme est corporelle, ce qui explique l'influence réciproque de l'âme et du corps. L'âme de l'homme forme une unité qui consiste dans la génération de toutes les facultés naturelles de l'homme par ~~génératrice~~ une faculté suprême. Toutes nos facultés procèdent d'une faculté ~~supérieure~~ sup[illegible] en rayonnant. Cette faculté, c'est l'ἡγεμονικόν. Le siège de l'ἡγεμονικόν est placé par quelques uns dans le cerveau, par la plupart dans la poitrine et dans le cœur, dont semble sortir la voix elle même. Or Platon avait mis l'âme supéri-

ence (λόγος*) dans le cerveau ; et, dans le cœur, il avait mis l'âme mortelle (ἄλογος). Les Stoïciens qui tendent à concevoir l'unité de l'âme comme aussi complète que possible et qui assurent cette unité en rapprochant les facultés supérieures des inférieures sont conséquens lorsqu'ils placent le siège de l'âme dans le cœur.

Les 8 facultés sont, selon Plutarque (Placita, IV, 4) 1° πέντε ~~τοῦ~~ τὰ αἰσθητικά, les cinq sens ordinaires, 6° τὸ φωνητικόν ; 7° τὸ σπερματικόν, faculté génératrice ; 8° τὸ ἡγεμονικόν. Les sept premières procèdent de la 8e comme les tentacules d'un polype rayonnent à partir du centre. ~~(Jamblique)~~

Tout, y compris φαντασίαι, ὁρμαί, λόγος*, (Diog. VII. 159) dérive de l'ἡγεμονικόν. L'âme raisonnable et l'autre ne font qu'un si on les considère dans leur source. Ceci revient à dire que la force qui est le principe de l'âme tout entière et les forces particulières, la δύναμις περὶ τὸ μέρος et la δύναμις περὶ τὸ ὅλον ne font qu'un parce que chaque faculté particulière procède de l'ἡγεμονικόν qui est dans le tout (Sextus adv Math. IX. 102) La passion ne fait qu'un avec le jugement (πάθος*-λόγος) (Plutarque, de virtute morali, 7). Les πάθη sont en définitive de mauvais jugements, πονηραὶ κρίσεις. (Bro-

583 II

chard, thèse, p. 25 sq. Cf. Cicéron, Tusculanes, IV, 7, 14 et III, 11, 24. Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione ... opinionem vero censent esse imbecillam assensionem.) La passion n'existe que chez les φαῦλοι, hommes déraisonnables. Le sage nihil opinatur, n'a pas d'opinion. Il procède par acquiescements fermes, et possède non l'opinion, mais la science (Diog. VII. 121).

L'Esprit panthéistique en Logique domine, et il en résulte beaucoup de confusion, mais il y a pourtant un progrès dans le sens subjectiviste.

J. R. Bilco

42e leçon.

Épicuréisme. Introduction. De la sensation ?

Henri Bréhier

x

# Philosophie.

## 42e leçon. 20 Mai.

### Epicuréisme. Introduction. De la Sensation.

Sources: Epicure, selon Diogène (liv. X) fut un écrivain très-fécond: il écrivit 300 ouvrages. Ses ouvrages portaient sur des sujets très-variés. Le principal est le Περὶ φύσεως en 37 livres. Il écrivit ~~Sur~~ sur les Atomes, sur le Vide. Sujets physiques, moraux. Περὶ κριτηρίου ἢ κανών – Περὶ φαντασίας. Περὶ τοῦ ὁρᾶν. De tous ces ouvrages il ne reste à peu près rien. On a retrouvé dans les papyrus d'Herculanum des fragments du 2e et du 11e livre du Περὶ φύσεως, publiés par Orelli: ces fragments traitent de la doctrine d'Epicure sur les εἴδωλα qui se détachent des corps célestes; ces fragments sont très-altérés. Il reste en outre ~~cités~~ transcrits par Diogène, le Testament d'Epicure et trois de ses Lettres, puis les Κύριαι δόξαι: ces parties sont vraisemblablement authentiques. – Le Testament montre le caractère d'Epicure. Les lettres sont adressées, l'une à un certain Hérodote, la 2e à ~~Pitoclès~~ Pythoclès, la 3e à Ménoecée; la 1ère renferme la doctrine d'Epicure sur la physique, la 2e sa doctrine sur les météores, la 3e donne le précis de toute sa philosophie. Les Κύριαι δόξαι (sentences morales) sont une sorte de catéchisme des mœurs et de la doctrine épicurienne. – En outre on a un extrait des deux premières lettres que l'impératrice Eudoxie a insérées dans son Jardin des Violettes: le texte y est assez correct.

(marginal notes: en 1828 Gassendi[?]; A; tout bon[?] ... tant par ceux[?])

Voilà pour les sources primaires.

Comme sources secondaires, on a:

Lucrèce, disciple d'Epicure, qui traite de la physique d'Epicure; Cicéron, De Finibus, De Naturâ Deorum. Le 1er liv du De Finibus est l'apologie de l'Epicuréisme, le 2e livre est la réfutation de cette apologie. Mais il s'agit ici de la morale

d'Épicure. Cicéron n'a pas puisé à des sources primaires : il s'inspire d'ouvrages émanant d'Épicuriens de son temps, tels que Phèdre ; ces documents ont cependant de la valeur |.

| parce que les disciples d'Épicure étaient ~~restés~~ strictement fidèles à la doctrine de leur maître.

Dans le De Naturâ Deorum, le 1er livre expose la philosophie religieuse des Épicuriens. La source à laquelle a puisé Cicéron est l'ouvrage de Philodème Περι ευσεβειας : cet ouvrage a été découvert à Herculanum dans les papyrus : ce qui a permis

| d'établir que Cicéron n'avait pas puisé à d'autres sources.

<u>Sénèque</u>. Lettres à Lucilius.

<u>Plutarque</u>. Trois opuscules dans les Œuvres Morales :

1° Οτι ουδε ζην εστιν ηδεως κατ' Επικουρον, dialogue animé où Plutarque prouve la fausseté du principe d'Épicure sur le souverain bien.

2° Προς Κολωτην. Colothès avait écrit un ouvrage pour démontrer que seule la doctrine d'Épicure rend l'homme heureux.

3° Ει καλως ειρηται το "λαθε βιωσας". Cette maxime | est anti-sociale et immorale.

| dit Plutarque,

Épicure (341-270) ouvrit à 36 ans une école à Athènes. Il vécut très-estimé. Il se tint à l'abri de la vie voluptueuse. Ses principaux disciples furent Métrodore de Lampsaque, Hermarchus de Mitylène qui succéda à Épicure, Léontée et sa femme Thémista, Apollodore, Zénon de Sidon (vers l'an 100) que Cicéron distingua parmi les Épicuriens, Philodème, disciple de Zénon, Phèdre, contemporain de Cicéron, Lucrèce.

La philosophie d'Épicure obtint une grande popularité et fut aussi très-attaquée. Ces attaques tinrent à 2 causes : une connaissance insuffisante de la doctrine, et les formules dont abusait Épicure |occasionnèrent des erreurs. De plus il y eut abus des principes d'Épicure. L'extension que prit l'épicuréisme, la durée dont il jouit sont hors de proportion avec la valeur du système. Épicure ne s'occupa pas de fonder sa doctrine, de l'appuyer sur des raisons profondes. Comme

| lesquelles

vers la pratique, il ~~aboutissait à des~~ se contentait d'aphorismes. Il enseignait d'un ton dogmatique faisait apprendre ses sentences par cœur à ses élèves. Au 1er et au 2e siècles après J.C. les Epicuriens restent encore | étroitement fidèles à la doctrine du fondateur.

Sénèque (Ep. à Lucil. 33, 3) oppose l'indépendance stoïcienne à la servilité épicurienne : "Non sumus sub rege, dit-il; sibi quisque se vindicat; apud istos, quidquid dicit Hermarchus, quidquid Metrodorus ad unum (Epicure lui-même) refertur; omnia quæ quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt."

Les Epicuriens professaient pour les autres écoles un souverain mépris. Cicéron (de Natura Deorum I, 33, 93) dit qu'Epicure injuriait Aristote et parlait avec mépris de Phédon, disciple de Socrate. Plutarque (Num posit suaviter vivi secundum Epicurum) dit que comparé à Epicure et à Métrodore, Colotès est encore poli, car les Epicuriens versaient l'injure sur Aristote, Socrate, Pythagore, Théophraste, Hipparque, etc...

Cette étroitesse | l'esprit des Epicuriens, ce mépris des autres écoles garantit | l'exactitude ~~la véracité~~ des documents que nous possédons.

Epicure poursuit ce que Cicéron (de Finib. I, 21, 71) appelle la solida utilitas : c'est l'homme positif.

Selon Sextus (Advers. Mathem. 11, 169) il définissait la philosophie l'effort pour rendre la vie heureuse par le discours et le raisonnement. "Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις .... τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν."

Dans Diogène (122), Epicure exhorte les hommes à cultiver la philosophie à tout âge.

Tout ce qui n'est pas le bonheur est considéré comme inutile ou comme un moyen pour arriver au bonheur. La poésie, l'art du style, l'éloquence, tout cela est vain. Epicure écrivait très mal. Il faisait peu de cas des sciences. La musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, il n'en a que faire. Ce sont des amusements puérils (Cic. de Finib. I, 21, 71) qui n'apportent rien "quo jucundius, id est quo melius viveremus."

Il repousse les sciences parceque "a falsis initiis profecta,

Vera esse non possunt." Il veut dire que les principes de ces sciences ne sont pas conformes aux données des sens.

Cf. Cicéron, De Finibus II, 4, 12. — Cicéron dit que les Épicuriens prétendent n'avoir pas besoin de connaître les lettres.

Cf. Diogène X, 6.

D'après Sextus (Adv. Mathemat. I, 49) la seule étude d'Épicure était la Grammatica dans un sens étroit.

La philosophie d'Épicure comprend les 3 parties classiques: dialectique, physique, morale.

~~Pour~~ La dialectique, épicurienne est maigre ~~il n'y a que peu de choses~~ et ~~est~~ superficielle.

La physique a une importance plus grande. Mais ~~nous y voyons que~~ | y a pour but unique la détermination des causes naturelles des choses de chasser la croyance en Dieu. Cette physique sera matérialiste, séparée de toute considération mathématique:

Cicéron (Academ. II, 33, 106) dit: "Polyenus totam geometriam falsam esse credidit," et cela d'accord avec Épicure.

Zénon a écrit contre les mathématiques.

Canonique était le terme de la part de toute cette philosophie. La dialectique est appelée par eux canonique. Nous nous en occuperons ainsi que de la partie de la physique relative à la théorie de la connaissance. [La "Canonique" est qu'une ~~une~~ partie restreinte de la dialectique. Cicéron (De Finib. I, 7, 22) dit que | Epicure dans la ~~Logique~~ "[Iste] inermis ac nudus est: tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quomodo efficiatur concludaturque ratio tradit, non quâ vi ~~calciosa~~ captiosa solvantur, judicia rerum in sensibus ponit...."

Ailleurs (Acad. II, 30, 97) il dit qu'Épicure "totam dialecticam et contemnit et irridet."

Diogène (X, 31) dit qu'ils ne font pas de cas de la dialectique qu'ils considèrent comme un hors d'œuvre. Il y a là quelque ~~Il~~ exagération. En effet,

Dans la lettre à Hérodote (Diogène, X, 37), Épicure dit qu'il faut fixer le sens des mots, διειληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα | ἢ ἀπορούμενα ~~—~~ ἔχωμεν εἰς ταῦτ' ἀνάγοντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ.... κένους φθόγγους ἔχωμεν.

Quant au raisonnement dit syllogisme, Épicure ne s'en est pas occupé. (Plutarque sur Homère, 2).

La question principale de la canonique, c'est la détermination du critère de la connaissance. Épicure détermine ce critère d'une façon dogmatique. Toutefois il donne sur l'αἴσθησις, la δόξα des indications. Les sens sont l'origine de la connaissance. Cicéron (De Finib. I, 19, 64) dit : "Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus." Le propre des sens est de saisir l'action des choses sur nous. (Sextus, Adv. Mathem. 7, 210). Les sens saisissent l'action des choses sur nous sans y rien ajouter, sans en rien modifier : "τὴν δὲ αἴσθησιν ἀντιληπτικὴν οὖσαν", La sensation est dénuée de raison ἄλογος (Sextus, id. 9). Par suite la sensation est véridique sur toutes choses. Mais ce que la sensation saisit, ce n'est pas les choses elles-mêmes, mais leurs εἴδωλα. (Cf. Diogène X, 66, 67).

| & Sensualiste.

τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ, etc. Sext. adv. math. VIII, 9.

Les imaginations des fous, les images des songes sont vraies. Diogène (X, 32) : "Τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα ... ἀληθῆ· κινεῖ γάρ (ce sont des impressions)· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ."

Ce qui est vrai dans la sensation, c'est que telle ou telle image a fait impression sur notre âme. D'autres doivent recevoir du même objet la même impression que nous, car d'un seul & unique objet peuvent émaner des images différentes ; ces images peuvent elles-mêmes se modifier, et ainsi se produisent les confusions. Nous devons croire à la véracité de nos sens ainsi entendus. En effet, si nous refusions de croire à nos sens, ce serait au nom de la raison ; mais notre raison procède des sens, n'existe que par les sens, et si les sens nous trompent, la raison nous trompe à fortiori. Lucrèce (IV, 479) exprime bien cette idée :

| Il ne s'ensuit pas que

dans leur trajet de l'objet à notre œil

p. 241

> Invenies primis a sensibus esse creatam
> Notitiam veri, neque sensus posse refelli
> Nam majore fide debet reperirier illud,
> Sponte sua veris quod possit vincere falsa :

Quid majore fide porro quam sensus haberi
Debet ? an ab sensu falso ratio orta valebit
Dicere eos contra, quæ tota ab sensibus orta est ?
Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

Loin que les sens puissent être redressés par la raison, ce sont les conjectures de la raison qui sont la cause des erreurs. (1?6)

P. ----- Pars horum | maxima fallit
Propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
Pro visis ut sint quæ non sunt sensibu' visa :
Nam nihil ~~est~~ ægrius est quam res secernere apertas
Ab dubiis, animus quas ab se protinus addit

(Scil. sensuum)

(Lucrèce IV, 465 sq.)

Ainsi ce n'est pas la raison qui peut convaincre les sens d'erreur. Sera-ce le conflit des sens entre eux ? Mais, selon Lucrèce, les sens ne se contredisent pas entre eux, car ils ne se rapportent qu'aux ~~leurs~~ images | (IV, 485-486) : les yeux ne peuvent reprendre les oreilles :

| qui leur sont propres, non aux objets eux-mêmes

Necesse est
Non possint alios alii convincere sensus,
Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,
Æqua fides quoniam debebit semper haberi.
Proinde quod in quoque est his visum tempore, verum est.
(IV, 496)

Voilà tout ce que ~~on~~ nous trouvons d'important sur la partie logique de la théorie | de la sensation.

| épicurienne

593

43e Leçon

Épicuréisme (Logique et Psychologie)

L. Bourgeois

X

Epicureisme (Partie logique et partie psychologique

La sensation nous fait connaître que telle image a frappé nos âmes, ce qui ne veut pas dire que l'objet est tel qu'il se présente à nous, et qu'un autre que nous recevrait la même impression 1° d'une même chose peuvent émaner différentes images 2° ces images peuvent se modifier en venant de la chose aux organes 3° nous pouvons être affectés par des images pures et simples auxquelles ne correspond aucun corps. Lorsque nous confondons notre impression avec la chose elle même, nous tombons dans une erreur qui ne doit pas être imputée à nos sens, mais à notre jugement. Nous sommes donc amenés à dépasser les données de nos sens, ce qui peut avoir lieu de deux façons l'une légitime (πρόληψις) l'autre tantôt légitime, tantôt non (δόξα). Nous allons étudier l'une et l'autre.

La Πρόληψις est ~~comme un concept ou une opinion juste,~~ une conception générale, c'est à dire la mémoire de ce qui nous est apparu fréquemment, la trace qui subsiste à la suite d'un grand nombre d'impressions analogues (Diog. X. 33) Les Epicuriens par une sorte de métaphore transportent à l'âme ce qui est vrai des corps. Il suit de là immédiatement que l'origine de la πρόληψις est la sensation pure et simple. Les pensées viennent des sensations ~~[illegible]~~ par incidence, κατὰ περίπτωσιν (selon la manière dont les εἴδωλα ont frappé les organes, selon le mode d'incidence), καὶ

ἀναλογίαν, καὶ ὁμοιότητα, καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ, le raisonnement y contribuant (Diog. X. 32.) Y a-t-il là un élément nouveau? Il est impossible de l'admettre, car Diogène dit (X. 32) que tout λόγος est suspendu aux sensations. La réflexion n'est qu'une suite de la sensation ~~et ne peut se passer de sa cognition~~

| dans ce λογισμός

Une fois bien établies dans l'âme, ces προλήψεις deviennent pour elle une seconde nature. Il n'est pas nécessaire d'accuser Cicéron d'inexactitude quand il dit (De nat. Deor. I. 17.): insitæ vel potius innatæ cogitationes. Dans tout ce passage Cicéron entend la πρόληψις en un sens qui nous surprend au premier abord. C'est un sens littéraire plutôt que philosophique, et Zeller est beaucoup trop sévère pour Cicéron. Car ce rapprochement de l'empirisme et de l'innéité se conçoit fort bien.

La πρόληψις et la μνήμη sont évidemment identifiées. Cela ressort du premier texte que nous avons cité (Diog. X. 33.) ~~Le second~~ La πρόληψις est en outre dans un rapport immédiat avec le langage. Le mot sert d'abord à exprimer la πρόληψις elle même. Il n'y a point de λεκτόν, de concept entre la chose et le mot. ~~Voir~~ (Sextus, Advers. Mathemat. VIII. 13 258.) Le langage n'est qu'un moyen de provoquer le souvenir de telles ou telles intuitions sensibles. En même temps dit Diogène, (X. 33.) que l'on nous parle d'ἄνθρωπος, en même temps, grâce à la πρόληψις, grâce à l'idée générale d'homme conservée dans notre esprit, se réveille en nous la pensée, l'image le τύπος de l'homme, conformément

aux sensations antérieures. Et ainsi, l'image exprimée immédiatement par un mot est toujours claire : παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. Le premier sens du mot est donc toujours clair et répond toujours à quelque chose de réel. Nous ne nommerions pas ce dont nous n'aurions pas acquis l'idée par la πρόληψις. Nous voyons bien ici le caractère analytique de la doctrine matérialiste. On va du même au même, les ~~intermédiaires~~ différences qualitatives sont ~~supprimés~~ négligées.
[Quel est le rapport de la πρόληψις avec la recherche scientifique? Nous avons dû insister bien souvent sur cette idée devenue familière aux anciens que pour apprendre, il faut déjà dans une certaine mesure, savoir. Les Epicuriens pensent résoudre le problème [de la μάθησις] à l'aide de la πρόληψις. Je reconnais dans l'objet extérieur l'objet qui préexiste dans mon esprit (Diog. X 33). Sextus dit la même chose et ajoute qu'on ne pourrait même pas [selon les Epicuriens, sans la πρόληψις] être embarrassé douter ἀπορεῖν. Le doute est impossible, ἄνευ προλήψεως [Quelle est enfin la portée de la πρόληψις? ~~Jusqu'où peut s'étendre cette recherche scientifique~~ Elle s'étend jusqu'à la connaissance des Dieux. Il est des Dieux ; la connaissance des Dieux [que nous acquérons par la πρόληψις] est ~~évidente~~ certaine. Ce qui est faux, c'est la nature que beaucoup d'hommes leur prêtent : mais, à vrai dire, les assertions des ignorants ne sont pas des προλήψεις mais des ὑπολήψεις ψευδεῖς (Diogène X1, 124. On le voit, Epicure admet que la πρόληψις s'étend jusqu'à la croyance aux Dieux.

Considérons enfin la valeur de la πρόληψις. Elle est claire évidente et vraie (Diogène 31) ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις

Les προλήψεις nous servent de point de repère : elles ne sont pas susceptibles de démonstration. La seule précaution qu'elles réclament c'est que nous distinguions soigneusement le πρῶτον ἐννόημα, ou impression sensible immédiate, de toute élaboration artificielle. Cette précaution prise, la πρόληψις n'a pas besoin de démonstration (Diogène X 38. Elle est nécessaire qu'il en soit ainsi si nous voulons avoir un point de repère pour ce que nous cherchons, pour mettre fin au doute et pour régler l'opinion.

Il se produit aussi dans nos âmes une extension médiate de la πρόληψις tantôt légitime et tantôt illégitime. c'est la δόξα. La δόξα diffère de la πρόληψις en ce qu'elle implique une participation du sujet : elle n'est pas la suite immédiate de l'impression sensible ; elle se compose de deux éléments, l'un qui vient du dehors, et l'autre qui vient du dedans. Comment, dans ce système où le dedans est l'effet du dehors, concevoir que cette action de l'élément interne puisse altérer celle des objets du dehors ? Epicure ~~fournit a~~ admettait la possibilité pour l'individu de ~~dériver~~ modifier ce que lui fournit le monde extérieur. Cette explication se trouve dans Diogène (X. 50. 51) (Ce texte a été traduit d'une façon inintelligible par Cobet). Le mouvement qui vient de nous ne suit pas immédiatement celui qui vient du dehors : c'est ~~en quelque sorte~~ comme un miroir qui aurait une action chimique sur les ~~objets~~ rayons qu'il ~~reflète~~ réfléchit. Cobet traduit διάληψις ἔχουσαν par opinionem habet. Cela veut dire, une solution de continuité par où ~~entre~~ se produit l'erreur [l'opinion a pour objet d'aller des choses immédiatement connues à celles qui ne le sont pas. (Diog X. 32.)

ὑπόληψις

matérialiste

Il y a solution de continuité :

Epicure ne donne pas de règle pour déterminer la manière dont doit se faire ce passage. Il dit seulement qu'il faut prendre pour guide la sensation : κατὰ τὴν αἴσθησιν (Diog. X. 39). [Les choses sur lesquelles porte l'opinion sont de deux sortes. Il faut distinguer le futur, et ce qui est inaccessible aux sens, τὸ προσμένον & τὸ ἄδηλον. Le futur, ce sont les phénomènes qui sont susceptibles d'être vérifiés. L'ἄδηλον représente les choses cachées, les atomes. L'opinion peut porter sur ces 2 objets différens : mais elle n'a pas la même règle dans les deux cas. Si elle porte sur le futur, elle sera vraie à condition d'être confirmée par la sensation. Si elle porte sur l'ἄδηλον, elle sera vraie à la condition de n'être pas ~~confondue~~ contredite ~~dans~~ par la sensation. Hirzel veut à tort qu'il y ait contradiction entre les textes de Diogène (X 34 X 40, X. 51) et celui de Sextus (VII 211). Il se fonde sur ceci : Diogène dit μαρτύρηται ἢ μή, jugement disjonctif, Sextus au contraire οἵ τε ἐπιμαρτυρούμενα καὶ οὐκ. Il semblerait que ces deux critères fussent toujours exigés.] Telle est la doctrine de la δόξα.

| par exemple

Mais les mots τε ... καὶ ... peuvent très-bien être l'équivalent de ἤ.

~~Il nous reste à revenir sur ces deux~~ L'αἴσθησις & la πρόληψις ne sont pas les seuls critères : on lit dans Diogène (X 31) qu'Epicure admet 3 critères, αἴσθησις, πρόληψις, πάθη. La πρόληψις n'étant que la sensation répétée, nous pouvons ramener ces critères à deux l'un intellectuel, et l'autre affectif ou moral. Lequel prime l'autre dans la pensée d'Epicure ? Il est vraisemblable que c'est le critère moral. L'idée morale joue le premier rôle dans toute cette philosophie. Lorsqu'Epicure veut prouver l'existence du ~~κλίναμεν~~ clinamen, il donne de préférence des preuves morales

7

F

~~Des~~ tirées des conditions de possibilité du libre arbitre. La preuve tirée des conditions du concours des atomes paraît avoir été moins fréquemment invoquée. Nous avons ~~ici encore~~ de plus un texte de Sextus (adv. Mathem. VII. 203) où il traite des πάθη et de l'αἴσθησις, et où sont ~~en~~ appelés ~~appelées~~ πρῶτα πάθη le plaisir et la douleur ~~et en jugeant par eux~~ c'est par eux qu'Épicure juge de l'αἴσθησις ~~et où il prend ainsi les affections morales comme types de l'~~ intellectuelle. De même que les πρῶτα πάθη résultent de ~~certaines~~ causes, (l'action de corps correspondants sur l'âme,) de même, en ce qui concerne les φαντάσματα, qui sont des πάθη περὶ ἡμᾶς ~~des affections produites en nous par des objets extérieurs~~, la cause est un φανταστόν ou une chose imaginable, laquelle, si elle n'était telle qu'elle nous apparaît, ne saurait être cause de sensations.

Mais l'αἴσθησις n'est le critère de la vérité qu'à une condition. C'est qu'elle sera renfermée dans ses bornes naturelles. Elle est vraie en elle même et le jugement est vrai quand il est adéquat à la sensation. Or le rôle naturel

G

de la sensation est de nous mettre en rapport avec l'image qui meut ~~met~~ actuellement notre ~~nos~~ âme ~~en mouvement~~ (Sext adv. math. VII. 210) On argue de la contradiction des sensations pour convaincre la sensation d'erreur (Sextus VII. 206). Mais quand, de loin, je vois une tour, petite et ronde, de près, grande et carrée, je la vois dans les deux cas comme je dois la voir. De près, je vois l'impression produite par l'objet lui même et par l'objet tout seul. De loin, ~~je vois~~ je perçois l'action de la tour sur moi, combinée avec ce ~~les éléments~~ qu'y ajoute le milieu

placé entre la tour et ~~la~~ moi. J'ai donc un moyen de déterminer la signification de mes impressions : si je veux connaître les choses telles qu'elles sont, je dois les voir de près sans intermédiaire (Sextus VII. 206 et sq.) D'une manière générale, l'image est vraie quand elle émane [exclusivement] de l'objet lui même considéré dans son ensemble. Il suit de là que la perception est en un sens relative, en un sens absolue. Épicure n'était pas éloigné d'admettre qu'il faut distinguer dans les choses des ~~vérités~~ qualités secondaires et des ~~vérités~~ qualités premières (Plut. adv. Coloth.) Les couleurs n'appartiennent pas aux corps ; elles résultent de leur disposition par rapport à la vue. Zeller s'efforce d'amener la doctrine d'Épicure à celle de Protagoras. Sans doute si l'on s'en ~~rapporte~~ tient à l'impression morale comme critérium suprême, on arrive à la théorie de la relativité de la perception. Mais ce n'est qu'une inconséquence. Épicure attribue une valeur absolue au moins à sa doctrine des atomes

Psychologie — Épicure ~~considère~~ estime que l'âme ~~tout~~ doit être matérielle pour être réelle. Elle n'est pas formée d'une matière ~~extraordinaire~~ spéciale mais des particules les plus ~~ténues et les plus mobiles d'entre les particules rondes~~ polies & les plus rondes. ~~Elles~~ Ces particules tendent à se désagréger. Quand elles ne sont plus maintenues par l'enveloppe plus dense du corps, elles se dispersent. ~~Le corps~~ L'âme a quatre parties (Stobée Ecl. 798) l'une de la nature du feu, l'autre de l'air, la 3.e du souffle, la quatrième innommable. C'est l'âme proprement dite où réside l'αἰσθητικόν, c'est l'analogue de l'ἡγεμονικόν des stoïciens. Diogène y distingue deux parties qu'il appelle

ἄλογον et λογικόν: ~~qui~~ cette dernière réside ἐν τῷ θώρακι (Diog X. 66). Lucrèce appelle la 1ère anima, la 2e animus ou mens. (Luc. III. 94. 136) Les αἰσθήσεις et les πάθη (Diog. citant Epicure X. 63) sont les opérations principales de l'âme. La connaissance se fait par l'intermédiaire des εἴδωλα. Les εἴδωλα sont les effluves matérielles ἀπορροίαι. (Diog X. 46.) Ce sont en même temps des τύποι ~~de~~ ~~des εἴδωλα~~. Lucrèce les appelle (IV. 34) rerum simulacra. Il les compare à des membranes voltigeant par les airs

Quae quasi membranae summo de corpore rerum
Dereptae ~~circa~~ volitant ultroque per auras

Lorsque ces images pénètrent dans l'âme par les organes des sens, la perception des choses se produit en nous. Il peut arriver que les images pénètrent dans l'âme sans avoir d'objet immédiat. Alors se produisent les conceptions imaginaires, (le centaure), résultat de deux images différentes. Cette combinaison ne se fait pas en nous, elle s'est faite préalablement dans les images elles-mêmes. Quand les images des objets ne sont pas en harmonie avec les objets, c'est que ces images se sont mêlées. Notre erreur n'est pas de les assembler d'une manière illégitime, mais de prononcer que cet assemblage fait sans nous est conforme à la réalité des objets eux-mêmes.

611

École Normale Supérieure –

Cours de philosophie –

de M. Boutroux.

44ème Leçon

Juin 1879.

Guy-Bréton

Cours de philosophie

2ème année — Juin 1879.

# 44ème Leçon.

Résumé de ce qui précède.

## Pyrrhon —

Résumé de ce qui précède — Jusqu'à Socrate la science ~~avait~~ comme consisté à voir les choses d'une manière passive en se demandant seulement quel est l'organe le plus capable de les voir telles qu'elles sont. Les choses | ont plusieurs aspects; donc nous possédons plusieurs organes pour les considérer, et ~~qui~~ ces organes peuvent se ramener à deux chefs principaux la raison et les sens.

on avait considéré

| disait-on,

En général on admet que si nous considérons les choses avec la raison nous les voyons telles qu'elles sont et non telles qu'elles nous apparaissent, tandis qu'avec les sens nous les voyons | telles qu'elles apparaissent. La science avait ainsi pour objet l'un & ~~le~~ permanent ~~dans les~~ des choses et l'on pensait que saisir dans les choses l'un et le permanent c'était les saisir dans leur être d'une manière complète. De plus on pensait que toute réalité est renfermée

| seulement

| élément

2 614

dans le monde des sens et l'on concevait ce monde comme /étant d'une nature simple, de sorte que si la raison pouvait trouver dans le monde un objet conforme à ses ~~tendances~~ exigences on croyait obtenir ainsi une science absolue ; ~~sinon~~ on concluait qu'il n'y a pas de science possible –

Les Eléates pensèrent trouver ~~dans les choses~~ au sein même du monde sensible l'élément un et permanent que réclame la raison, et crurent la science acquise à ce prix. Mais c'était supprimer le multiple et le changeant qui pourtant existent – /Avec Héraclite, on en reconnut la réalité – Dès lors le monde ~~est~~ n'apparut plus que comme un tissu de contradictions.

La sophistique est la constatation d'une disproportion ~~absolue~~ radicale ~~qui~~ entre les conditions de la science et celles de l'Etre, les conditions de l'Etre étant la multiplicité et le changement, celles de la science étant la possession d'un objet un et permanent – cependant ~~telle étant la sophistique que~~ la 2me période de la philosophie grecque, la philosophie socratique admet /de nouveau la possibilité de la science ayant pour objet l'Etre lui-même – Comment donc du scepticisme est-on revenu au dogmatisme ? à regarder les choses dans leur ensemble, ~~il paraît~~ on trouve qu'un nouveau dogmatisme a été possible en vertu de concessions mutuelles. La science s'est départie de /quelques-unes de ses prétentions –

Elle renonce à avoir pour objet l'un et le permanent absolu ~~mais~~ elle se contente de quelque chose de moins intelligible, | ~~et~~ déjà mixte, ~~très exactement conforme aux lois de l'entendement~~ à savoir ~~c'est à dire~~ l'un du multiple (la notion notion) et le permanent ~~de~~ du changement (la loi) — ~~est~~ d'une manière générale la forme. La notion ~~l'unité~~ forme est moins intelligible que l'un pur et simple puisque c'est ~~l'~~un assemblage de l'un et du multiple où l'un n'est qu'une harmonie, une systématisation — [Ainsi, avec les Socratiques la science fait un pas vers la réalité. Elle se résigne à ne point rechercher l'un et le permanent absolu, mais | en tant qu'ils peuvent se concilier avec le multiple et le changeant. | ~~L'~~Être ne sera plus le monde sensible seul. On y admet deux éléments 1° le phénomène dont la nature reste | distincte ~~propre et différente~~ de celle de la pensée — 2° ~~c'est~~ chez Platon l'idée, chez Aristote l'acte, élément ~~réel~~ supérieur, distinct | de la pensée, mais de plus en plus voisin de la pensée, à mesure qu'il est plus parfait. L'Être est ~~conçu à son point de vue de réalité~~ considéré comme double, et, de ces deux éléments, l'un | ~~est~~ conçu comme aussi voisin que possible de la nature de la pensée. Il y a là une double ~~tentative~~ effort pour rapprocher les conditions de l'Être et de la science — La première période ~~aboutit~~ avait abouti à la contradiction

| d'un objet

| Seulement l'un & le permanent,

| Mais, d'autre part,

| profondément

| Sans doute

| au moins

entre les conditions de la science et les conditions de
l'Être parce qu'on avait déterminé ces conditions
d'une manière exclusive – Chacun des deux éléments
| qu'on eût ~~se sont~~ avait été développés séparément sans égard à
la nature de l'autre. On avait
déterminé les conditions de la science sans avoir égard
| & réciproquement. aux conditions de l'Être – Dans la deuxième période
il y a une tentative de conciliation – Ainsi conçoit-
on de nouveau la possibilité d'une science de l'Être – La
science devient la réduction du sensible à
l'intelligible, la reproduction dans l'esprit de la
| intelligibles génération des effets sensibles par les causes – ~~Nous trouvons une conception très différente~~ Dans la 1re période
| se borne à l'esprit, passif, ouvrir l'œil pour voir les choses telles
qu'elles sont ; il n'est pas en mouvement – Dans la
| on se demande deuxième période, comment l'homme peut-il
| en quoi consiste apprendre ?, le travail de l'esprit qui
a pour objet de rattacher le dérivé au primitif.
| Or chez Platon & chez Aristote, la solution est analogue : Entre savoir et ne pas savoir, disaient-ils, on peut
concevoir un milieu : il consiste à savoir en
puissance, c'est la réminiscence de Platon –
| ce sont les principes universels d'Aristote. L'acquisition de la science est le travail ~~principal~~
progressif par lequel l'esprit rattache l'inconnu ~~le terme~~
| Dialectique au connu ~~primordial~~ – ( | Platonicisme – Syllogisme d'Aristote)
~~Théorie du syllogisme~~. La science est
dès lors un mouvement de l'esprit qui travaille ~~et se~~

~~à l'autre de manière~~ à former une chaîne non interrompue allant des causes premières aux ~~premiers~~ derniers effets. — Le dualisme de la deuxième période ~~joue un rôle important~~ est la cause du changement qui s'est opéré dans la détermination de la théorie de la connaissance. — C'est parce que l'être est double qu'il faut un travail de l'esprit pour le concevoir comme un. ~~qu'il existe qu'il y a lieu de les rattacher les deux parties~~ — Dans la conception moniste de la 1re période, la science était ~~du coup~~ immédiatement parfaite et absolue — Mais cette conception nouvelle de la science réclame des points d'appui premiers & absolus, ~~des centres d'attraction~~ Ἀρχαὶ ἀρχαί — Ἀνάγκη στῆναι — Platon et Aristote ont bien compris qu'il fallait ~~des~~ de tels points d'appui et ils ont essayé de les déterminer. S'il n'existaient pas on serait jeté dans un progrès à l'infini, et il n'y aurait pas de science — Mais ces principes immédiats existent-ils en fait? — On ne nous le ~~dit~~ prouve pas. On nous dit bien ce qu'ils doivent être et comment nous les trouverons — c'est par le Νοῦς et ils doivent être simples et éternels — Mais effectivement ~~[illegible]~~ ces caractères sont-ils réalisés dans quelques données intellectuelles? De là ~~il résulte~~ l'importance que prend cette question ~~son~~ la prépondérance de la question du criterium chez les successeurs — Stoïciens et Epicuriens sont préoccupés de cette lacune. Ils cherchent à établir l'existence de pareils points d'appui. A quel signe reconnaître que telle donnée de l'intelligence

6/ 618

mérite d'être prise pour point de départ dans l'acquisition de la Science — Aristote a dit : Il faut qu'il y ait des propositions immédiates — Stoïciens et Epicuriens pour trouver ces propositions certaines invoquent le principe Hellénique de l'analogie de l'Esprit et des choses, de l'harmonie universelle — Ils reviennent à la conception des premiers grecs ; ~~conception~~ moniste seulement, tandis que dans la 1re période l'élément formel des choses avait été ~~subordonné et~~ absorbé dans l'élément matériel, maintenant l'élément formel n'est pas moins considéré que le matériel — Considérant cette identité de nature entre l'esprit et les choses les Stoïciens et les Epicuriens pensent que quand l'Esprit est disposé spontanément à adhérer à une impression et qu'il en est satisfait, cette impression doit correspondre à une réalité de sorte que le criterium de la vérité consiste dans l'adhésion spontanée de ~~la~~ l'Esprit —

Les Stoïciens considèrent cette doctrine d'une manière plus idéaliste : Ils estiment que l'esprit se reconnaît dans les choses, qu'il y retrouve son bien — S'il est satisfait de certaines représentations c'est qu'elles participent de sa nature et sont fournies par des objets pénétrés d'intelligence —

Les Epicuriens, se plaçant à un point de vue plus matérialiste, admettant que l'Esprit reçoit des impressions conformes aux choses parce qu'il est

de même nature qu'elles – Nos idées sont
par rapport aux choses comme des portraits
matériels par rapport à un objet matériel –
L'Esprit étant de même ~~que la~~ nature que la
matière peut ~~y déposer~~ en recevoir des empreintes qui sont
des représentations exactes – Telle est la raison d'être
des deux doctrines stoïciennes et épicuriennes.
Les Stoïciens ont foi dans l'acquiescement ferme
lequel n'est possible que grâce au caractère
intelligible des objets qu'il que l'esprit poursuit –
Les Epicuriens ont foi dans l'habitude de l'Esprit
créée par l'action des choses elles mêmes – D'une
part l'Esprit se retrouve dans les choses, de l'autre
la matière se retrouve dans l'esprit –
Mais les difficultés que présentaient ces doctrines
étaient visibles – D'abord avec des critères ~~de~~
analogues (αἴσθησις et φαντασία) ces deux
doctrines | ~~peuvent être considérées comme les deux~~
~~pôles de la pensée~~. Nous les rapprochons aujour-
d'hui mais pour les contemporains il y avait là
deux directions contraires de la pensée malgré le
même critérium – C'est là un résultat bien
fait pour disposer au scepticisme – / De deux
côtés on avait fait appel au sujet | en lui-même.
~~Mais les Epicuriens font reposer le critérium~~
~~sur le πάθος, disposition du sujet, critérium~~
~~affectif~~ – Or cet appel au sujet est très grave.
~~La doctrine est naturellement~~ la philosophie grecque était primitivement une philosophie
objective, cherchant dans l'objet la condition
nécessaire et suffisante de la ~~science~~ – Beaucoup

| aboutissaient à des conclusions qui paraissaient tout à fait opposées.

| De plus, | considéré

8 / 620

au sujet c'est dire que les objets, les choses ne contiennent pas en elles-mêmes tout ce qu'il faut pour constituer la science. Il y a là une lacune ~~en ce qui concerne~~ au point de vue de la ~~le~~ caractère de certitude ~~que doit présenter la science~~. Les choses n'ont pas en elles-mêmes tout ce qu'il faudrait pour déterminer | l'état de certitude. D'autre part les anciens grecs ne pouvaient s'arrêter à une doctrine qui plaçait dans le sujet le fond de la certitude. Le sujet n'avait pas encore été ~~assez~~ analysé |. C'eût été rompre avec l'esprit grec qui ~~est~~ tient pour l'harmonie de l'esprit et des choses. Le sujet ne pouvait être pour un grec que le rapport à l'objet, ~~est~~ c'est-à-dire une abstraction ~~ce qui reste quand on a éliminé l'objet~~. Rentrer en soi, c'était se détacher des ~~monde~~ choses, renoncer à tout. Le christianisme changea tout cela en donnant | une ~~place~~ réalité à l'esprit séparé de la matière et se suffisant à lui-même. Pour les anciens, se détacher de ~~l'être~~ la nature, c'était se détacher de l'être. Il ne restait qu'un état tout négatif. Le cycle vice radical du Stoïcisme. ~~C'est une illusion de vouloir créer par la volonté un monde pour lequel on n'a aucune donnée. Renoncer au monde c'est se plonger dans le néant. Se suffire à lui-même, imagination pure.~~ Le stoïcien n'avait pas comme le chrétien une autre vie à rêver après celle-ci. Il n'avait pas ~~l'ensemble~~ d'idées morales ~~en dehors~~ distinctes des lois physiques, pour s'y réfugier et y trouver un point d'appui. Cet appel au sujet

| en nous

| pour lui-même.

| un contenu &

~~seule~~

dépasse le point de vue antique — Développer cette doctrine, c'eût été ~~était~~ nier l'hellénisme même — Il était impossible de trouver dans l'hellénisme les ~~moyens de la développer~~ éléments d'un tel développement.

A

Ceci s'explique historiquement le ~~scepticisme qui~~ renoncement à la

Science qui va ~~se développer~~ grandir maintenant dans le monde grec soit sous la forme du scepticisme pur soit sous celle du mysticisme. —

---

Pyrrhon d'Elis — qui fleurit vers l'an 340 av JC. est le fondateur de l'ancienne école sceptique — Les sources qui ont rapport à lui sont peu abondantes au point qu'il y a incertitude sur les origines et la nature même de sa philosophie. Il n'a, dit Diogène (IX 102. et Proemium 16) rien laissé d'écrit Il a laissé le soin d'exposer sa doctrine à ~~ses élèves~~ disciples Timon Ænésidème Numenius Nausiphane

B

etc etc — Cependant Sextus Empiricus (Adv. Math. I, 18, 272, 282) mentionne un poème de Pyrrhon adressé à Alexandre le Grand et récompensé d'une manière princière — Il ne nous reste rien de lui, rien de ses disciples, si ce n'est des extraits et des citations dans Diogène IX 11 dans Eusèbe Prép. Evangel., citant Aristoclès de Messène péripatéticien du 2 ou 3me siècle après J.C. qui fut regardé comme un néoplatonicien Il avait écrit une histoire des philosophes dont nous trouvons quelques fragments dans Eusèbe —

10 622

Sur Timon nous avons quelques citations dans Diogène et dans Eusèbe (citant Aristoclès) — Nous avons aussi des citations d'Ænésidème qui avait écrit un ouvrage en 8 livres sur Pyrrhon et de Favorinus dans Diogène et quelques passages d'Aulu Gelle — (Noctes Atticae) —
La biographie de Pyrrhon est fort intéressante. Dans Diogène nous voyons qu'après avoir été peintre, il fut lié avec Anaxarque d'Abdère qui accompagna Alexandre en Orient (Diogène IX, 61) et qu'il se lia avec les gymnosophistes de l'Inde et avec les mages —
Diogène (IX, 63) nous dit qu'il apprit dans la vie solitaire — Mais l'on ne sait jusqu'à quel point Pyrrhon, considéré comme philosophe, a subi l'influence orientale — On a dit qu'il n'appartenait plus au monde grec (Cic. Acad. II, 12) et qu'il avait un genre de vie tout oriental. Il se peut qu'il l'ait emprunté à l'Inde — M. Janet dans un article de la Revue des deux mondes 15 av 1878 montre que l'incompréhensibilité (ἀκαταληψία) de Pyrrhon était si bien amenée par le temps et ressemble tant à l'indifférence sceptique qu'il n'est pas besoin ici d'introduire l'Orient. Les traits de son acatalepsie sont expliqués par les luttes philosophiques d'alors et ressemblent à l'ancienne sophistique — L'ataraxie, l'apathie de Pyrrhon dans sa forme théorique est commune à toutes les écoles de philosophie du temps. Il est inutile de voir ici l'influence de l'Inde, c'est l'ataraxie

623

sceptique qui n'a rien de religieux et ~~n'est~~ non l'ἀπαθεία des gymnosophistes — Le grec peut bien chercher à se rendre indépendant des choses extérieures mais en rentrant en lui-même il n'y trouve pas un autre monde, un autre monde qui satisfasse son cœur ; il n'y trouve que ~~la volonté se satisfaisant elle-même~~ qu'il appelle sa volonté & sa raison —

Pyrrhon tient d'une part aux Mégariens d'où Cicéron (De Orat. 3, 17) lui donne le nom de Socratique à ses disciples — D'autre part il tient à Démocrite — La direction de la vie morale est l'objet principal de sa philosophie — ~~Le~~ Ce c'est la vertu, qui est ~~en même temps~~ [seulement] le bien suprême — (Cic. de Finibus bon et mal. 3, 4, 16, 18 — Acad. II 42 —) La doctrine consiste en trois points (Aristoclès d'après Eusèbe Præpar Evang. XIV 18.) : l'ἀκαταληψία, l'ἐποχή & l'ἀταραξία. A. Nous avons la sensation & l'intendement pour connaître les choses — Considérés isolément ces organes sont impuissants à nous faire connaître les choses et considérés comme réunis ils le sont encore plus puisqu'ils se contredisent —

1° L'Αἴσθησις est impuissante à nous faire connaître les choses — Les sens se contredisent entre eux. (Diog IX. 107). Exemple de la tour ronde vue de loin et qui paraît carrée vue de près — Ce sont cependant

1

12 624

Cé, dit Pyrrhon deux sensations qui se valent. Il ne faut donc considérer les choses que comme des phenomènes, rien de plus et non comme des réalités (Diog Laer. IX. 105.) Il n'affirme pas que le ~~[illegible]~~ miel est doux mais il ne paraît tel.

~~IV~~ 2° La Δόξα et la connaissance par la Raison. Elle ne repose que sur la tradition et la coutume (Diog Laer IX,106). A chaque jugement on peut opposer un autre jugement contraire — Impossible de donner une definition dogmatique La contradiction est toujours possible —

~~VII~~ 3° Réunion de l'αἴσθησις et de la δόξα. De meme que les αἰσθήσεις se contredisent entre elles, de même que les δόξαι elles aussi, se contredisent entre elles, de même aussi les αἰσθήσεις et les δόξαι. ~~entre elles~~. (Diog Laer. IX 114). Vouloir les concilier c'est vouloir concilier les inconciliables — Donc nous ne trouvons que cette conclusion — De toutes parts des discours qui se valent = contradictions, Raisonnements qui ont une meme force (Diog Laer IX, 76.)

B. Ainsi donc il est impossible de trouver un premier principe ~~[illegible]~~ indémontrable. — Toute ~~[illegible]~~ science repose

sentiment

625

sur une hypothèse qui ne peut se démontrer.
Si telle est la nature des choses, dans quelles
dispositions devons-nous être à ~~son~~ leur
égard ? — Suspendre en tout notre jugement
ne rien affirmer, ne rien nier — (Aristoclès
ap. Eusèbe. 18, 3.) — Nous ne devons
même pas affirmer qu'une chose nous
apparait telle ou telle — Nous devons nous en tenir à ~~c'est une sorte~~
l'ἀφασία Nous devons toujours parler
διηγηματικῶς, raconter seulement ce
que nous avons éprouvé — D'où l'ἐποχή —
C. De l'ἐποχή résulte, comme son ombre, ~~d'un~~
~~corps~~ l'ἀταραξία Diog. 107. —
Dans la pratique il faut suivre la tradition
et la coutume —

—

Charbonnier H

627

# Rédaction de Philosophie.

## XLVe Leçon.

## Nouvelle Académie.

Arcésilas. _ Carnéade.

Rédaction de Philosophie. Charbonnier 

# XLV^e Leçon.

## Nouvelle Académie. — Arcésilas. — Carnéade.

C'est dans l'école platonicienne que la théorie sceptique commença à être développée scientifiquement. Nous avons vu qu'après Xénocrate l'école platonicienne s'était de plus en plus détournée de la métaphysique pour se renfermer dans l'éthique. L'Académie conserva cette direction lorsqu'elle recommença à fleurir : mais elle ne se borna plus à reléguer au deuxième plan les recherches métaphysiques : ce fut par le scepticisme, par la négation de toute science spéculative qu'elle pensa assurer le mieux la perfection de la vie pratique. Il est vraisemblable que l'Académie subit en cela l'influence de Pyrrhon : car Arcésilas était contemporain de Pyrrhon. Mais il est plus évident que l'Académie eut égard au dogmatisme des stoïciens, qui, par son caractère absolu, provoquait les objections et le doute.

On distingue dans cette nouvelle période de la philosophie Académique plusieurs phases. Sextus Empiricus (Hypotyposes pyrrh. I, 220) distingue trois Académies :

1° L'ancienne Académie, celle de Platon et de ses disciples immédiats.

2° La deuxième et la moyenne, qui commence avec Arcésilas disciple de Polémon.

3° La troisième et la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque.

Quelques-uns (Dit Sextus) ajoutent une 4^e Académie représentée par Philon et Charmide, et une 5^e représentée surtout par Antiochus.

« Ἀκαδημίαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασὶ, πλείους
« μὲν ἢ τρεῖς· καὶ μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη,
« ἡ τῶν περὶ Πλάτωνα· δευτέρα δὲ καὶ μέση,

« ἢ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον, τὸν ἀκουστὴν
« Πολέμωνος· τρίτην δὲ καὶ νέα, ἢ τῶν
« περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον. Ἔνιοι
« δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασι τῶν περὶ Φίλωνα
« καὶ Χαρμίδαν. Τινὲς δὲ καὶ πέμπτην
« καταλέγουσι τὴν τῶν περὶ τὸν Ἀντίοχον. »

(Hyp. Pyrrh. I, 220)

Ce témoignage de Sextus est confirmé par Numénius (Eusèbe, Praeparatio Evangelica 14, 4). Diogène au contraire considère Lacyde comme le fondateur de l'Académie nouvelle, parce que Lacyde réunit le premier ses disciples dans un autre lieu que ses prédécesseurs. Enfin plusieurs ne comptent que deux Académies, l'ancienne et la nouvelle, vetus et nova (Cic. D. Orat. II, 2...). C'est la division la plus simple, celle que nous adoptons. On comprend ~~dans la~~ sous le nom de nouvelle | Académie | la moyenne, la 4e et la 5e.

---

Arcésilas n'a, dit Diogène, écrit aucun ouvrage. Ce n'est donc pas par des sources immédiates qu'on peut le connaître. Diogène cite de lui deux épigrammes seulement. Pour connaître sa philosophie on a le texte de Diogène, et surtout celui de Sextus (adv. math. — hypot. pyrrh.), avec quelques textes de Cicéron (Académiques).

Ce n'est point par hasard qu'Arcésilas n'a rien écrit, c'est parce qu'il suspendait son jugement sur toutes choses : διὰ τὸ περὶ πάντων ἐπέχειν, dit Diogène. Esprit critique, Arcésilas se bornait à réfuter les autres sans exposer de doctrine propre.

Ses maîtres furent Autolycus, mathématicien, son compatriote, puis à Athènes Xanthus, Théophraste, Hipponicus le géomètre, et l'Académicien Crantor. Théophraste fut, dit-on, affligé de voir son école abandonnée par ce jeune homme si bien doué et d'une intelligence si vive.

Arcésilas avait la prétention de restaurer le platonisme. "S'il faut s'en rapporter à ses amis, nous dit Sextus, ils prétendent que de prime abord il paraissait pyrrhonien, mais qu'en réalité il était dogmatique : s'il a paru sceptique, c'est parce qu'il avait coutume d'interroger, d'embarrasser par des difficultés suivant la méthode socratique, ceux qui venaient à lui, pour voir s'ils étaient capables de comprendre la doctrine platonicienne; à ceux qui étaient bien doués, il transmettait la doctrine de Platon, τὰ Πλάτωνος. C'est pourquoi Ariston disait de lui : il est en face Platon, par derrière Pyrrhon, au milieu Diodore. Il se servait en effet de la dialectique de Diodore, mais en réalité il était platonicien." « Εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ
« αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι
« κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον, Πυρρώνειος
« ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν,
« δογματικὸς ἦν. Καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων
« ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς
« ἀπορηματικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς

4. 632

« τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν
« δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν
« εἶναι· τοῖς μὲν τοῖς εὐφυέσι
« τῶν ἑταίρων, τὰ Πλάτωνος παρεγχειρ[εῖν].
« Ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν
« περὶ αὐτοῦ,
« πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος. »
« διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ
« τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον. » (Sext. Pyrr. H. I, 234)

Voilà ce que disaient les amis d'Arcésilas, et ce qu'il prétendait lui-même : ce ne fut pas le résultat de sa doctrine.

Diogène nous dit de lui : « Le premier dans l'école académique il suspendit son jugement à cause de la contradiction des raisonnements ; le premier il argumenta dans un sens et dans l'autre ; le premier il modifia l'enseignement de Platon, et par un système de questions et de réponses le rendit éristique, de dialectique qu'il était. « Πρῶτος ἐπισχὼν τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων, πρῶτος δὲ καὶ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησε καὶ πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τοῦ Πλάτωνος ἐριστικώτερον » (Diog. IV, 28)

Ce témoignage de Diogène est plus conforme à tout ce que nous savons d'Arcésilas que le témoignage de ses amis et de ses disciples.

D'une manière générale Arcésilas, distinguant les sens et la raison niait la possibilité d'acquérir la vérité par ces deux moyens. Cicéron nous dit (De Or. III, 18, 67) :
« Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis
« Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime
« arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut
« animo percipi possit ; quem ferunt eximio
« quodam usum lepore dicendi aspernatum esse
« omne animi sensusque judicium, primumque
« instituisse, (quanquam id fuit Socraticum maxime)
« non, quid ipse sentiret, ostendere ; sed contra id,
« quod quisque se sentire dixisset, disputare. »
Arcésilas n'exposait donc pas de doctrine.

C'était surtout contre le dogmatisme stoïcien qu'il dirigeait son argumentation. Sextus (adv. math. VII, 130), nous en donne le résumé. D'abord Arcésilas ne conçoit pas d'autre forme de dogmatisme que le dogmatisme sensualiste ; les arguments qu'il rassemble consistent principalement dans les assertions sceptiques de Platon, Socrate, Anaxagore, Empédocle, Démocrite, Héraclite, Parménide, contre la connaissance sensible. Il voyait ruiner du même coup les fondements de la connaissance rationnelle. Son argumentation contre le dogmatisme stoïcien a surtout pour objet la κατάληψις, ou φαντασία καταληπτική. Sextus nous dit que les stoïciens, d'après Arcésilas, admettaient trois choses comme inséparables, ἐπιστήμην καὶ δόξαν, la science et l'opinion, et la κατάληψις, située entre elles. La science, ils la définissent la compréhension ferme solide

inébranlable à la raison, τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου κατάληψιν ; la δόξα, c'est l'acquiescement faible et erroné ; la κατάληψις, située entre l'ἐπιστήμη et la δόξα, est l'acquiescement à la φαντασία καταληπτική, représentation compréhensible. Arcésilas opposa aux stoïciens qu'entre l'ἐπιστήμη et la δόξα il n'y a pas d'intermédiaire, que la κατάληψις n'est qu'un vain mot, séparée de l'ἐπιστήμη et de la δόξα. En effet, la κατάληψις dont les stoïciens admettent l'existence, existe dans le sage ou dans l'ignorant : mais si elle est dans le sage, elle est science ; si elle est dans l'ignorant, elle est δόξα. Si elle n'est ni ἐπιστήμη ni δόξα, elle n'est qu'un mot, car il n'y a pas de milieu entre le sage et l'ignorant. De plus, si la κατάληψις est l'acquiescement à une φαντασία καταληπτική, elle n'est rien de réel : 1° parce que l'acquiescement n'a pas pour objet la φαντασία, mais le jugement (ἀλλὰ πρὸς λόγον), c'est-à-dire le rapport établi entre plusieurs φαντασίαι, car c'est sur des jugements (ἀξιώματα) que portent les συγκαταθέσεις ; 2° parce qu'il est impossible de trouver une φαντασία ~~directe~~ qui ne soit pas susceptible d'être fausse, comme le démontrent des exemples divers ; on ne peut trouver une

φαντασία qui ne puisse se produire ~~à la fois en présence et~~ en l'absence d'un objet correspondant, aussi bien qu'en présence de cet objet, ~~ce que soutenaient les philosophes, en pensant aux~~ comme le prouvent les songes. Mais si la καταληπτική φαντασία n'existe pas, il n'y a pas de κατάληψις, car la κατάληψις serait être, d'après les stoïciens, l'acquiescement à la καταληπτική φαντασία. Si la κατάληψις n'existe pas, tout est incompréhensible ~~voilà le dernier mot~~ : πάντα ἀκατάληπτα, voilà la formule d'Arcésilas »

Cette argumentation résulte du dilemme que posaient les stoïciens entre le sage et l'ignorant, la science et la δόξα. Il n'y a pas de milieu : dans la κατάληψις n'existe pas à titre distinct. Cic. Acad. II, 21 « Si ulli rei sapiens assentietur umquam, aliquando etiam opinabitur. Numquam autem opinabitur, nulli igitur rei assentietur. Hanc conclusionem Arcesilas probabat » Le sage ne doit pas dire qu'il donne son assentiment à une chose.

De ces raisonnements Arcésilas concluait à l'impossibilité de la science, ~~par~~ et à un scepticisme théorique absolu. « Non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur,

« sed earum rerum obscuritate, quae ad
« confessionem ignorationis adduxerant Socratem
« ...... Arcesilas negabat esse quidquam,
« quod sciri posset, ne illud quidem ipsum,
« quod Socrates sibi reliquisset » (Acad. post.
I, 12) Arcésilas niait même qu'on pût connaître
son ignorance. « Sic omnia latere censebat
« in occulto : neque esse quidquam, quod cerni
« aut intelligi posset : quibus de causis
« nihil oportere neque profiteri, neque
« affirmare quemquam, neque assensione approbare :
« cohibereque semper, et ab omni lapsu continere
« temeritatem ; quae tum esset insignis, quum
« aut falsa aut incognita res approbaretur :
« neque hoc quidquam esse turpius, quam
« cognitioni et perceptioni assensionem
« approbationemque praecurrere. » (Ac. Post. I, 12)

Sextus (Hyp. pyrr. I, 233) nous dit que selon Arcésilas l'ἐποχή est en général et en particulier le bien, et la συγκατάθεσις le mal : « ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγειν τὴν ἐποχήν· κακὸν δέ, τὴν συγκατάθεσιν ».

Mais ce qui caractérise l'Académie et la distingue du pyrrhonisme, c'est la distinction nette qu'elle établit entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique.

Pyrrhon recommande de suivre la coutume dans la pratique. Avec l'Académie on voit poindre cette distinction du pratique et du spéculatif, de la morale et de la science, qui, dans la philosophie moderne, devait être l'idée maîtresse du Kantisme.

Les Stoïciens et les Epicuriens opposaient aux sceptiques l'impossibilité d'une règle pratique dans un système qui déclare la science impossible : or c'est ce que Arcésilas repoussait: il soutenait que les conditions de la pratique ne sont pas les mêmes que celles de la science, et cela d'une manière réfléchie, non par une concession faite au vulgaire. Il disait que, pour déterminer la volonté une conviction scientifique n'est pas nécessaire, qu'une représentation imprime immédiatement un mouvement à la volonté, lors même que nous ne pouvons décider de la vérité de cette représentation. Pour agir raisonnablement, il n'est pas besoin de la science, la vraisemblance suffit; la vraisemblance est pour Arcésilas la règle suprême dans la vie pratique.

Plutarque (adv. Colotem, 26, 3) montre que les adversaires des sceptiques leur reprochent que l'ἐποχή conduit à l'inaction ; et ils

10. 638

répondent que l'αἵρεσις conduit à l'action sans y rien ajouter, sans l'acquiescement.

Nous n'avons que des renseignements incomplets sur la manière dont Arcésilas a appliqué ce principe aux questions morales. Plutarque nous donne quelques maximes (De Tranq.), ainsi que Stobée (Floril. 95, 17) elles montrent l'esprit de mesure de cette philosophie qui s'est manifesté dans la vie même d'Arcésilas.

## Carnéade de Cyrène (214-129)

Il a très-peu écrit : on ne cite de lui que quelques lettres. Ses doctrines ont été connues surtout par les écrits de ses disciples, de Clitomaque principalement, qui lui succéda à l'Académie. Mais nous n'avons pas Clitomaque. Les seules sources où nous puissions puiser sont Diogène IV, 9, Sextus et Cicéron.

Carnéade était orateur, politique, philosophe. Son rôle de philosophe consistait surtout à enseigner et à discuter. Il combattait énergiquement les stoïciens, notamment sur la morale, la divinité, le destin ; il combattait aussi les Epicuriens.

Il avait beaucoup lu les stoïciens, surtout Chrysippe, et il disait (Diog. ~~VI, 42~~ IV, 62) « Si Chrysippe n'avait pas existé, je n'existerais pas moi-même. » Il y a en effet une grande analogie entre ses allures ~~disposition~~ dialectiques et celles de Chrysippe.

Sa philosophie comprend deux parties :
1° Une partie négative.
2° Une partie positive.

Dans la 1re, il réfute les doctrines formelles de la science, et les principales théories stoïciennes.
Dans la 2e, il expose la théorie de la vraisemblance, dont il détermine le premier avec précision les conditions et les degrés.

Pour démontrer l'impossibilité de la science en général, Carnéade reprend d'abord cet argument familier à son école, qu'il n'y a aucune conviction qui ne nous trompe parfois, et que par conséquent aucun critère n'est une garantie de vérité, ni le λόγος, ni l'αἴσθησις, ni la φαντασία, ni ἄλλο τι τῶν ὄντων : car toutes ces sources de la connaissance peuvent nous tromper.
Puis, considérant l'essence de la représentation, qui, à ses yeux, est l'origine de la connaissance, il montre que la représentation, la sensation, ne comporte pas la vérité : ~~elle~~ La sensation consiste dans la

modification que l'impression extérieure produit dans notre âme ; elle serait, pour être véridique, nous faire connaître non seulement elle-même mais encore l'objet. Mais beaucoup de sensations nous donnent sur les choses un témoignage faux. Il faut donc distinguer la sensation fausse et la sensation vraie, et dire que le criterium est la sensation vraie (S. Empir. adv. math. VII, 163)

Mais ici reparait une difficulté signalée par Arcésilas : beaucoup de représentations nous apparaissent comme vraies sans qu'elles soient telles en réalité (dans les songes, la folie). De plus il est incontestable que beaucoup de représentations ~~vraies~~ fausses sont impossibles à distinguer des représentations vraies. Pour toute représentation qui paraît vraie on peut en trouver une autre entièrement semblable. Il y a un passage continuel de la représentation vraie à la fausse, et la ligne de démarcation est impossible à tracer.

Carnéade appliquait cette proposition aux représentations sensibles, et aux idées générales, concepts intellectuels dérivés de l'expérience. Il montrait que deux objets se ressemblant comme deux oeufs ne peuvent

être distingués, qu'à une certaine distance une surface peinte imite le relief des corps, qu'une tour carrée paraît ronde, une rame dans l'eau, brisée, etc... Dans tous ces cas les représentations fausses ont la même puissance de persuasion que les représentations vraies.

Les concepts de la raison présentent les mêmes difficultés : beaucoup de sophismes sont insolubles ; entre toutes les oppositions quantitatives il n'y a pas de limite fixe (allusion au sophisme du tas de grains, à celui ~~des cheveux~~ du chauve) ; il ajoutait que c'est mal se tirer d'affaire que de dire avec Chrysippe : dans les cas difficiles il faut suspendre son jugement. (Sextus Empir. adv. math. VII, 159)

Carnéade insiste peu sur le λόγος. Pour lui l'essentiel est de démontrer l'impuissance de la φαντασία à servir de criterium, car le λόγος ~~se rapporte à la~~ dérive de la φαντασία.

Enfin Carnéade va jusqu'à nier les axiomes mathématiques. Galien (de Optima doctrina, 2) nous dit que Carnéade n'admet même pas qu'il faille avoir foi dans ce principe, le plus évident de tous, que deux grandeurs égales à une 3e sont égales entre elles.

Ces raisonnements faits au point de vue logique étaient confirmés selon lui par l'examen des conditions psychologiques de l'acquisition de la science : car on ne peut être savant que quand on s'est fait une conviction ; pendant qu'on se décide on est ignorant ; et quelle confiance peut-on accorder à un jugement porté par un ignorant !
« Finge aliquem nunc fieri sapientem, « nondum esse : quam potissimum sententiam « eligit et disciplinam ? et si, quamcumque « eligit, insipiens eliget. » (Cic. Acad. Pr. II, 36, 117).
Telles étaient les objections de Carnéade contre la science.

Les objections contre les théories positives des stoïciens, la matière de la science, n'ont pas un caractère très philosophique : elles sont les objections ordinaires contre la théologie, la téléologie, le fatum.
Contre le consensus gentium il objecte (De nat. D. I, 23) que l'universalité de la croyance aux Dieux n'est pas prouvée, qu'elle n'existe pas, que l'opinion de la foule ignorante ne peut décider de la vérité.

Il attaque la doctrine de l'ordre et de l'harmonie du monde : D'où savez-vous, dit-il, que tout est fait pour l'homme, qu'il y a une providence pour lui ? N'y a-t-il pas une foule de choses qui lui sont nuisibles ? La raison elle-même, ne s'en sert-il pas pour être plus mauvais que les bêtes ?
Enfin on dit que Dieu doit être à la fois infini et personnel : mais ces deux attributs repugnent entre eux ( De nat. Deor. III, 13)

La partie positive de la philosophie de Carnéade est la plus intéressante, la plus originale ; il soutient & développe la doctrine de la vraisemblance.
Des ses objections, Carnéade conclut qu'aucune science n'est possible ; le sage considère les choses, et suspend son jugement. Mais il admet avec Arcésilas que ce résultat, relatif à la spéculation, ne compromet en rien la ~~science~~ vie pratique ; de plus il étudie en elle-même la probabilité, qui suffit à l'établissement d'une règle morale.

Il constate d'abord que l'action suppose
nécessairement certaines conditions, qu'il
faut, pour agir, que nous donnions à
certaines représentations assez de valeur
pour pouvoir nous laisser déterminer
par elles. | Seulement, la ~~La~~ critique nous interdit de les
considérer comme vraies, comme objets
de science : les représentations vraies peuvent
être semblables à des représentations fausses
il faut tout considérer comme vraisemblable
(Sext. adv. math. VII, 166)

Dans toute représentation il y a deux choses :
1° Le rapport de cette représentation avec l'objet
d'où elle procède ;
2° Son rapport avec le sujet dans lequel
elle se produit.

A l'égard de l'objet, la représentation peut
toujours être vraie ou fausse : il faut suspendre son jugement
Mais à l'égard du sujet, nous pouvons dire
si une représentation nous paraît plus ou
moins vraie : le jugement est possible,
il n'a pas de valeur scientifique, ~~mais~~
il a une valeur pour nous, ce qui
suffit dans la pratique.

Cette détermination de la valeur subjective
a des degrés :

1° Un degré inférieur : la représentation nous donne l'impression de la vérité sans être en rapport avec d'autres représentations : elle est πιθανή (Sext. adv. math. VII, 166)

2° La représentation non seulement paraît vraie en elle-même, mais encore s'accorde avec des représentations connexes : elle est πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος.

3° La représentation est, en outre, d'accord avec des représentations éprouvées elles-mêmes : elle est πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη. C'est ainsi que dans les assemblées le peuple examine ceux qui doivent commander ou juger pour savoir s'ils le méritent. A mesure qu'une question a plus d'importance pratique, et qu'une recherche plus attentive est possible, nous devons faire usage d'un degré supérieur de vraisemblance. Mais il ne faut jamais oublier qu'il s'agit d'une vraisemblance subjective, relative à nous, et non d'une représentation adéquate des choses.

Il y a là un commencement de cette distinction des conditions de la théorie et de la pratique que devait faire Kant. Des principes qui n'ont aucune valeur au point de vue objectif en acquièrent au

18. 646

point de vue subjectif. Carnéade se préoccupe | ~~davantage~~ du côté subjectif de l'âme humaine ; il le considère comme ayant une valeur | ~~mais non une valeur objective~~.

| plus que ses prédécesseurs

| réelle, malgré la solution de continuité qu'il établit entre le subjectif & l'objectif.

v. chap. V § [illegible]

# XLVI^ème Leçon.

Philon de Larisse. – Antiochus d'Ascalon.

# XLVIème Leçon.

## Philon de Larisse. – Antiochus d'Ascalon.

Les doctrines de Carnéade se ramènent à trois points : 1° ἀκαταληψία, incompréhensibilité des choses ; 2° πιθανόν, le probabilisme ; 3° ἐποχή, la suspension du jugement. C'est avec Carnéade que la Nouvelle Académie se forme en école distincte ; après lui, elle commence ~~déjà~~ à déchoir. Déjà Carnéade était rhéteur autant que philosophe ; après lui *et Philon*, les philosophes de la Nouvelle Académie se perdent en vaines disputes ; les discussions sérieuses font de plus en plus place à des subtilités vides et stériles. Polybe (Excerpta Vaticana XII 26), juge sévèrement l'abus du paradoxe *qui se produisit alors dans cette école*. On en venait à se demander si les gens qui étaient à Athènes pouvaient sentir les œufs qu'on faisait cuire à Ephèse. Ils amenèrent de la sorte les autres philosophes à contester la partie légitime de leur système, la valeur des difficultés élevées contre le dogmatisme. Les stoïciens, contre lesquels était principalement dirigé le doute de l'Académie, traitaient ~~ces~~ ces doutes de pures chicanes *subtiles*, ne méritant pas de discussion sérieuse. Ces deux causes amènent un changement. Le scepticisme fait des concessions avec Philon et, avec Antiochus, s'avoue vaincu. Aussi Philon et Antiochus sont-ils appelés par Sextus les fondateurs d'une quatrième et d'une cinquième Académie.

Philon avait écrit, nous dit Cicéron (Acad. II 4), un ouvrage en deux livres. Il avait écrit aussi sur les mœurs (Stobée, Eclogae II p. 18). Les ouvrages sont perdus, et nous sommes réduits sur son compte à des expositions faites par les historiens. Tout le livre II des Academica priora de Cicéron, intitulé Lucullus, est une exposition des doctrines d'Antiochus et de Philon ; Lucullus y réfute Philon. Il y a de plus le De finibus l. IV, et quelques passages de Sextus (Hypotyp. Pyrrhon.)

Philon fut le disciple et le successeur de Clitomaque à Athènes ; à l'époque de la guerre de Mithridate, il s'enfuit avec d'autres Grecs à

Rome, il s'y concilia l'estime universelle comme professeur et comme homme. C'est par lui que Cicéron fut gagné à la Nouvelle-Académie (Epist. ad famil. XIII 1), et c'est surtout lui qu'il suivit, étant Académicien. Philon passa par deux phases: il soutint d'abord avec énergie les doctrines de Carnéade. Dans la suite, il s'écarta de la Nouvelle Académie, et prétendit restaurer dans toute son intégrité la véritable philosophie ~~pla~~ platonicienne (Cf. Eusèbe, Praeparatio evangelica XIV, 9, 1). Ce retour à l'antique philosophie platonicienne ~~[illegible]~~ apparaît surtout comme un besoin de certitude. [La philosophie se composait de deux parties : l'une négative, la réfutation de la théorie [stoïcienne] de la connaissance; l'autre positive : celle-ci nous est inconnue ou à peu près.

La première est la discussion de la théorie de la φαντασία καταληπτική. Cette φαντασία est définie par Sextus (Adv. Mathem. VII, 248): ἡ ἀπὸ ~~τοῦ~~ ὑπάρχοντος καὶ κατ' ~~[illegible]~~ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. — Cette définition comprend deux points : 1° ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος φαντασία est une représentation qui vient d'un objet ; 2° elle est telle que ce qui n'est pas ne pourrait en produire une semblable. Diogène (VII 46) montre bien que c'étaient là les deux ~~objets~~ points qu'on distinguait dans cette définition. Le second avait été ajouté ~~Le criterium est l'évidence~~ pour distinguer les φαντασίαι vraies des ~~Pour le comprendre, il faut penser aux~~ visions des songes, lesquelles ~~ne viennent pas d'un~~ n'ont pas la force d'un objet existant. De ces deux conditions Carnéade ~~admettait~~ jugeait la première ~~objet, et au phénomène d'une rame qui paraît brisée, de la tour qui paraît ronde, etc~~ ~~vraie~~ ~~être~~ réalisable, mais non la seconde. ~~Cette définition, Carnéade admettait la première partie~~ [Philon pensait-il] : il existe des représentations [des φαντασίαι qui viennent] venant d'objets ; mais il n'en est pas de telles qu'une semblable ne puisse être fournie par quelque chose qui n'existe pas. Pour prouver cette assertion, Philon invoquait tous les exemples d'illusions les plus familiers aux ~~sur lesquels se fondaient les~~ sceptiques. ~~pour nier les représentations vraies.~~ Au fond, Philon admet des représentations qui viennent des choses, mais il nous refuse la faculté de savoir si ces représentations sont vraies ou fausses. Un passage de Cicéron le montre (Acad. prior. II 6). Lucullus reproche à Philon de mentir

en prétendant rester fidèle à la doctrine académique, n'ose pas innover. « Dum nova quaedam commovet .... apertè mentitur .... » et, dit Antiochus, in id ipsum se induit quod timebat. Quum enim ita negaret quidquam esse, quod comprehendi posset, ... si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum ..... impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ex eo, unde non esset.... Ita imprudens eo, quo minime vult, revolvitur.

Philon pensait que dans la définition stoïcienne, la seconde partie avait fait tort à la première. Il propose donc de la retrancher. C'était une façon de dire : « Il faut faire au scepticisme sa part ». Tout a été disposé par la nature de manière à pouvoir être connu, disait-il. Les choses ne peuvent pas être connues ~~aux yeux des~~ au sens que les stoïciens ; mais il n'en faut pas conclure qu'elles ne puissent ~~pas~~ l'être. Sextus (Hyp. Pyrrh. I 235) l'indique : les choses, de leur nature même, sont saisissables. Les stoïciens ont voulu atteindre une certitude trop complète : ils ont tout compromis pour n'avoir voulu faire aucune concession au scepticisme. ~~C'est par des raisons semblables que Descartes invoquera les rêves des songes pour mettre en doute la réalité de nos facultés à l'état de veille.~~ Philon, à l'aide de la distinction entre l'incertain et l'ἀκατάληπτον, soutient qu'une chose peut être ἀκατάληπτον sans être pour cela absolument incertaine, et semble maintenir la certitude. Il distingue ~~simplement~~ en somme une certitude objective d'une certitude subjective, qui n'est pas nécessairement ~~liée à~~ solidaire de l'objective : nous pouvons être certains pour nous. [Il parle dans un texte des Acad. prior. (II 10, 32) d'une vérité imprimée dans notre esprit et dans notre âme. M. Zeller croit que cette vérité n'avait autre chose que cette science immédiate que nous trouvons dans son disciple Cicéron et qu'il ~~[illegible]~~ applique surtout à la morale. C'est là une hypothèse qui ferait une transition entre Philon et Antiochus. Toutefois rien ne nous oblige à voir là quelque chose comme les idées innées. ~~[illegible]~~ Philon ne fait que tourner dans un même cercle. Il semble ~~se dégager~~ aboutir à cette idée que que l'impossibilité de la certitude objective n'entraîne pas celle de la certitude subjective. C'est donc un effort pour fixer en le limitant le scepticisme académique.

V. F. Lachelier

V. H. Lachelier. Après Philon, on devait remonter presque complètement la pente et s'arrêter avec Antiochus au dogmatisme. Antiochus avait suivi longtemps l'enseignement de

Donnant à ce mot (καταλαμβάνειν) en aucune façon — A

~~Philon fait au scepticisme~~

~~première~~

Suivant lui

A

scepticisme pour — B

(Philon. La doctrine nous est connue par Cicéron (Acad. II 6-18).

Le fond de son argumentation, c'est ~~que~~ qu'il est illusoire de prétendre maintenir la probabilité quand on rejette la certitude : la probabilité suppose la certitude (Acad. II 11) « Quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus ? » C'est reprendre les choses au point où Philon les a conduites : si nous avons une telle règle, il faut qu'il y ait une différence entre le vrai et le faux. Antiochus ajoute qu'il est contradictoire de soutenir qu'une seule chose est compréhensible, à savoir que rien n'est compréhensible ; la doctrine ~~stoïcienne~~ académicienne est donc contradictoire.

Antiochus s'efforce alors de restaurer le dogmatisme, d'une manière qui consiste à retenir la définition stoïcienne de la φαντασία καταληπτική, que Philon avait voulu renverser. (Acad II, 7, 18). Il examine les facultés de connaissance, et commence par les sens. Son plaidoyer en leur faveur n'a rien de bien original. De là il passe à la justification des ἔννοιαι, ou idées générales, justification d'ailleurs sommaire. La mémoire est aussi défendue : elle ne peut nous retracer des choses fausses. De ces arguments, celui auquel il paraît tenir le plus est celui-ci. Comment peut-on soutenir à la fois qu'il existe des représentations fausses, et qu'entre les vraies et les fausses il n'y a pas de différence ? La première de ces deux assertions est la négation de la seconde (Acad. II 14, 44). Ainsi Antiochus procède de deux manières : le raisonnement, et l'appel aux tendances naturelles. Il faut distinguer entre l'impression prime-sautière et l'impression durable, celle que nous donne un objet à première vue et celle qu'il nous donne après un long examen. Antiochus refuse de ~~[illegible]~~ suivre l'épicurien qui s'en tient à l'impression première et immédiate. Ma première impression peut être fausse ; mais si je ~~réfléchis, elle sera vraie. C'est ce qu'il y a de plus général dans Antiochus.~~

Si je me place dans les conditions normales, j'obtiendrai une impression vraie.

La philosophie d'Antiochus est intéressante comme premier modèle ~~d'Antiochus~~ d'Éclectisme ; le mobile de cette philosophie est le besoin de certitude. Antiochus étudie les philosophies qui régnent de son temps et ~~montrent~~ soutient qu'elles ne se contredisent qu'en apparence : sur le fond, elles s'accordent. Il prétendit donc rester académicien et même platonicien. Sextus dit : [illegible]

« Antiochus ~~transporta~~ le Portique dans l'Académie ». Il a montré que chez Platon se trouvent toutes les doctrines des Stoïciens. Il avait fait de telles concessions au stoïcisme que Cicéron l'appelle « si perpauca mutavisset, germanissimus stoïcus » (Acad. pr. II 43). Or ces points ~~si restreints~~ sont les suivants : accepter l'égalité de toutes les fautes, mettre le bonheur dans la vertu seule. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, Antiochus soutient que toute science résulte de la sensation, mais ~~sa~~ est en elle-même l'affaire de l'entendement (Acad. I 8, 30). Même éclectisme en métaphysique ; il confond d'ailleurs, quant à leur origine, la sensibilité et l'intelligence. Son éclectisme est ~~tenu à l'écart dans~~ rendu possible par son intelligence superficielle ~~et grossière~~ des philosophies antérieures.

que Cicéron appelle « perpauca »,

M. Clerc

Dahort

# Rédaction de Philosophie

## 47e Leçon.

Les Nouveaux Sceptiques.
Enésidème et Agrippa.

1

# Les Nouveaux Sceptiques.

## Enésidème et Agrippa.

Nous avons vu le demi scepticisme disparaître peu à peu de la Nouvelle Académie pour faire place à un probabilisme de plus en plus voisin du dogmatisme et finalement à un système éclectique. Nous avons vu ~~aussi~~ ainsi le scepticisme impuissant à s'établir dans la Nouvelle Académie. Lorsque une tentative échoue ainsi dans l'ordre intellectuel, ou même dans l'ordre social et politique, il arrive d'ordinaire que certains esprits estiment que si elle a échoué, c'est faute d'avoir été suffisamment radicale ; c'est qu'elle avait fait trop de concessions à la partie adverse ; pour faire réussir une idée ~~nouvelle~~ compromise, il faut, la ramener à son principe, la dégager des idées ~~adverses~~ contraires. Selon cette manière de voir, ~~Ici, la plupart~~ plusieurs philosophes pensèrent que la Nouvelle Académie faisait au dogmatisme des concessions inutiles et dangereuses en admettant la possibilité du probabilisme ; le scepticisme sera plus fort s'il redevient lui-même, s'il revient à Pyrrhon. ~~En outre~~ D'ailleurs, l'Eclectisme lui même ne pouvait être un

Subsistait sous la juxtaposition extérieure des doctrines.

victoire définitive sur le Scepticisme, ~~et ainsi le Scepticisme~~ qui en était la ~~avait disparu sans être remplacé~~ [le sceptique raisons & qui]. Par toutes ces causes ~~on voit que~~ le Scepticisme, éteint avec Timon, ~~s'est~~ relevé au Ier siècle avant Jésus Christ, plus radical, plus rapproché de Pyrrhon, tout en profitant des arguments que la Nouvelle Académie avait pu trouver en faveur du doute.

De cette nouvelle Époque les Sceptiques les plus remarquables sont Énésidème, Agrippa, et Sextus Empiricus.

## Énésidème.

Outre les circonstances générales ci-dessus indiquées, le système d'Énésidème eut pour cause certaines circonstances propres à sa profession. Les Sceptiques de cette École furent des médecins, et des médecins empiriques. Ne s'occupant pas des causes des maladies et des propriétés spécifiques des remèdes. Les recherches théoriques, pensaient-ils, étaient d'abord infructueuses. Les causes des maladies, les propriétés physiques des remèdes ne nous sont pas connues avec certitude. En outre, la recherche est inutile à l'art de guérir. — Or nous voyons là les deux caractères du Scepticisme 1° Défiance à l'égard des facultés de l'homme. Disposition à croire que tout ce qui ne se voit ~~ne~~ pas est inconnaissable — 2° Tendances pratiques; disposition à d

des causes

renfermée dans la satisfaction des besoins pratiques de l'homme.

= On peut donc admettre un lien entre la profession de ces savants et leurs doctrines philosophiques. Ils sont Empiriques en médecine, # Sceptiques en philosophie, comme ils sont

Ils prétendent ne se rattacher qu'à Pyrrhon et Timon; mais tous les traits essentiels de leur philosophie se trouvent déjà dans celle de la Nouvelle Académie; ils lui empruntent en grande partie leurs objections contre le Dogmatisme stoïcien. Ils déclarent eux-mêmes (Diogène. 9. 115) que l'ancienne école sceptique s'est éteinte après Timon et que le développement de la doctrine sceptique a eu lieu ensuite dans la Nouvelle Académie. Il est donc vraisemblable qu'ils ont reçu de la Nouvelle Académie tout au moins une impulsion.

Énésidème de Gnosse (80–50 av. J.C.) avait écrit plusieurs ouvrages qui ne nous sont pas parvenus. Le premier était: Πυῤῥώνειοι λόγοι. Nous le connaissons assez mal, par l'extrait qu'en a donné Photius dans son Myriobiblon (Édit. Bekker. codex 212.) Diogène (9. 78.) mentionne un ouvrage Ὑποτυπώσεις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια, Esquisses servant d'introduction à l'étude du Pyrrhonisme. Sextus Empiricus résume

les principales idées d'Enésidème dans les Hypotyposes Pyrrhoniennes et dans son traité adversus Mathematicos. Voir aussi Diogène qui, sans toujours le nommer, le cite souvent, comme le prouve la comparaison de ~~ses~~ plusieurs passages avec les passages correspondants de Sextus, dans lesquels Enésidème est nommé.

Outre les motifs de doute communs aux médecins empiriques, Enésidème en avait un autre propre à lui : le doute, selon lui, devait conduire à l'héraclitisme, qu'il prétendait y ramener. La philosophie est exposée dans son ensemble par Sextus en deux lignes. Hypotyposes. 1. 210. Οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀφορμήν, ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν· διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι. Le scepticisme qui nous enseigne qu'une même chose présente des apparences contraires conduit à l'héraclitisme, qui dit que les propriétés contraires ~~sont~~ appartiennent effectivement à une seule et même chose.

Cette réunion d'une philosophie sceptique et d'une philosophie héraclitéenne dans un même ~~sujet~~ esprit est singulière, car l'héraclitisme est l'antécédent du stoïcisme (lequel est à cette époque le type du dogmatisme), ~~et ainsi les Stoïciens et la Nouvelle Académie se combinent dans l'esprit d'un seul et même philosophe~~. Mais il faut ajouter que cet élément emprunté à Héraclite ne fait pas corps en réalité avec la philosophie d'Enésidème ; il fut abandonné par ses successeurs, et ce n'est pas

par ce qu'Énésidème joue un rôle intéressant dans l'histoire de la Philosophie.

Il nous apparaît, en tant que Sceptique, comme tout à fait radical. Son scepticisme précède la philosophie d'Héraclite; c'est après coup qu'il relie les deux philosophies. Son scepticisme n'a pas eu pour but d'arriver au dogmatisme; sinon, il eût été le moins radical. Par son radicalisme, il entend se distinguer de la nouvelle Académie. Les Académiciens, dit-il, étaient dogmatiques à deux égards. (Photius p. 169 B.) D'abord ils nient beaucoup de choses expressément; puis ils en affirment expressément certaines autres. Ils parlent de la vertu, du vice, du bien et du mal, du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'invraisemblable, de l'Être et du non Être. Ils sont devenus, en définitive, plutôt des Stoïciens que des Académiciens. Le vrai Pyrrhonisme, au contraire, n'affirme ~~rien~~. Sa formule est que l'un n'est pas plus que l'autre; que tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre; pour l'un c'est ainsi; pour l'autre, les choses sont autrement. Ainsi Énésidème rejette aussi bien le probabilisme des néo Académiciens que le dogmatisme des derniers; il voit dans le probabilisme une altération du Scepticisme et une altération qui le compromet — Ces reproches sont-ils parfaitement fondés? Historiquement on doit reprocher à Énésidème de reproduire inexactement la doctrine des Néo Académiciens, car nous avons vu Carnéade, selon Cicéron, dire que lui même!

Unum tamen illud percipi posse ut alia non possint, ne[illegible] que contradiction. Quant à lui Carnéade, quand il disait quidquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere, pas même la déclaration que les choses sont inconnaissables. — [Voici d'après Photius, les points principaux de l'ouvrage d'Énésidème. Il se proposait de montrer que ni les sens, ni la raison ne pouvaient donner la conviction assurée, saisissant véritablement les objets x. Il analysait, dans cette vue, les concepts du vrai, de la cause, du [illegible] ou, ~~changeait la cause par une cause~~, du mouvement, du devenir, du [illegible], de la participation sensible, et montrait en chacun de ces concepts des contradictions internes. Ainsi, il remarquait contre le concept de vérité que la vérité devrait être ou un objet de sensation, ou de pensée, ou l'un et l'autre. Or aucun de ces cas n'est concevable, donc point de vérité. Le détail de cette démonstration est donné dans Sextus (Adversus Math. 9. 8. 247) mais il mêle souvent ses propres opinions à celles d'Énésidème.

Sur la γένεσις, il dit qu'on ne peut concevoir la création ni d'un être corporel par un être corporel, ni d'un être incorporel par un être incorporel, ni de l'un par l'autre. Sextus donne le détail des démonstrations qui rappellent celles des anciens sophistes. D'une manière générale, Énésidème montre

663

Les difficultés qu'on éprouve à comprendre le passage du non Être à l'Être.

Relativement à l'induction il niait la possibilité de connaître ce qui est caché à l'aide des signes extérieurs, et en particulier la possibilité d'obtenir des connaissances scientifiques sur la nature des choses, sur le monde, et sur dieu.

Le concept de cause est celui qu'il a le plus étudié et critiqué de la manière la plus intéressante. Photius dit qu'il soutenait μηδεν μηδενος αιτιον ειναι. Voici selon Sextus (Hypotyposes pyrrhoniennes) les 8 fautes qu'il relevait dans les raisonnements relatifs aux causes (I. 180).

1°. Les assertions relatives aux causes des choses portent sur des objets qui nous sont inaccessibles et par conséquent ne peuvent être contrôlées par l'observation. Οὐχ ὁμολογούμενην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν.

2°. Tandis que les phénomènes peuvent avoir plusieurs causes, des causes diverses, on n'en reconnaît ordinairement qu'une seule. On les explique d'une seule et même manière. Des choses semblables peuvent provenir de causes différentes.

3°. Pour des phénomènes qui se produisent régulièrement il arrive souvent qu'on admette des causes non soumises à des règles.

4°. On admet que ce que l'on ne voit pas est analogue à ce qu'on voit ; on prend pour point de départ la perception,

et on juge d'après eux de ses fins quand pourtant rien ne justifie ces analogies.

5° ~~[illegible]~~ Presque tous les hommes se représentent les causes d'après leurs propres conceptions des éléments des choses, et non d'après les principes universellement reconnus.

6° On se borne d'ordinaire à considérer les faits que l'on veut expliquer à l'aide de ses hypothèses propres et l'on omet les faits contraires, bien qu'en eux-mêmes ils n'aient pas moins de valeur.

7° On donne souvent des explications en contradiction non seulement avec les phénomènes ~~mêmes~~, mais avec ses propres hypothèses.

8° Ce que l'on croit connaître et à l'aide de quoi on explique ce que l'on ne connaît pas est souvent tout aussi incompréhensible que ce qu'il s'agit d'expliquer.

Cette argumentation reste vague au point de vue métaphysique, puisque la validité du principe de causalité en lui-même n'est pas contestée, ~~mais~~ et que l'application seule en est jugée défectueuse ou impossible. Sa validité (d'expliquer ~~nous expliquons~~) l'objet par l'objet. Mais le principe de causalité n'est pas ici attaqué en lui-même.

[Énésidème accuse l'homme

En Morale, Énésidème analysait les concepts des biens et des maux, du désir et de l'aversion, de ce qui est désirable et de ce qui ne l'est pas; et il montrait que le souverain bien ne pouvait être ni le bonheur, ni le plaisir, ni l'intelligence, et qu'il n'existe pas de fin dernière de notre activité qui soit

universellement reconnue. Il rassemblait en dix tropes, c.a.d. en dix manières de suspendre son jugement, les principaux arguments de son scepticisme. Hypotyposes Pyrrh. I. 36. ~~On donne d'ordinaire parmi les anciens Sceptiques (pour Sextus, Énésidème est un ancien Sceptique) un certain nombre de tropes ou manières de conduire les hommes à la suspension du jugement, ou logous, ou topous~~ (points de vue, lieux où il faut se placer pour voir les choses sous l'aspect que doit le sceptique).

Ces tropes étaient encore appelés λόγοι ou τόποι

1°. ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγήν.

C'est le changement qui résulte de la différence des animaux. (Diog. 9. 79 et suiv.) Les choses apparaissent différemment aux hommes & aux autres ~~différents~~ animaux. Que si l'on allègue ~~répond~~ que la chose ne prouve rien parce que l'homme seul est doué de raison, & que la différence que l'on constate tient décidément à cette circonstance, (Énésidème lui-même peut-être les Sceptiques) répond qu'il est arbitraire d'attribuer aux animaux moins de raison qu'aux hommes.

2°. ὁ παρὰ τὴν ~~[illegible]~~ τῶν ἀνθρώπων διαφοράν. c.a.d. la diversité des perceptions selon la diversité de l'organisation corporelle et intellectuelle chez les hommes eux-mêmes.

3°. ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς le désaccord des différents sens dans un même individu, la contradiction non plus seulement parmi les êtres vivants, mais au sein même de l'individu. Nous ne savons pas si avec d'autres sens nous ne verrions pas maintes propriétés actuellement cachées à nous.

| que nous lisons dans Sextus

| que donne Diog. IX, 82

4º τέταρτος, ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις (περιστάσεις) correspond à διαθέσεις; c'est la dépendance de nos idées à l'égard de notre État corporel et mental; la diversité de nos Sensations selon l'État de santé, de maladie, de veille, de sommeil, de jeunesse, de vieillesse, de repos ou de Mouvement, selon qu'on est animé de dispositions sympathiques ou antipathiques, gai ou triste. À quel signe reconnaître que nous sommes précisément dans l'État qui donne des choses une idée exacte? Où est le Critère de cet État Normal dont les perceptions font autorité? Si ce Critère existait, il faudrait en démontrer la valeur, ce qui serait impossible.

5º ὁ παρὰ τὰς θέσεις, καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.

C'est la raison de doute qui vient de la Situation des distances, et des lieux (c'est le 5º trope de Diogène) c'est la dépendance de nos représentations à l'égard des situations des objets par rapport à nous et par rapport les uns aux autres.

6º ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας. ~~Il vient du~~ Le Mélange. ~~Ce~~ est plus ~~clairement~~ explicite: le mélange ~~et la combinaison~~, d'où il résulte que rien ne nous apparaît simple et en soi, mais ~~il y a~~ ~~un mélange~~ d'air, de lumière, de liquide, de solide, de chaleur, de froid, de Mouvement, de vapeur et de maint autre agent analogue. Les choses n'apparaissent jamais simples, mais modifiées par le milieu où elles sont.

| Le 6e, dit-il, est

| que les choses sont mélangées

7°. Ὁ παρὰ τὰς ποσότητας [καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων]. C'est la différence des impressions produites sur nous selon la quantité, l'assemblage des choses que nous avons sous les yeux. Ex: Les raclures de la corne de Chèvre nous paraissent blanches quand nous les considérons isolément et détachées de leur ensemble; mais assemblées dans la corne de la Chèvre, elles sont vues noires. Le vin, bu modérément, fortifie; bu en [grande] quantité, il rend malade. Les grains de sable isolément est dur; le tas est mou.

8°. Ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι. (C'est le 10 trope dans D.) – la relation. Elle doit être entendue dans un double sens: la relation des choses à nous et des choses entre elles. Il en résulte que nous ne connaissons jamais les choses en elles-mêmes.

9°. Ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς [ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις]. Le trope qui résulte des rencontres habituelles ou rares. Ceste Influence de l'habitude sur nos jugements. Le nouveau [ou le rare] fait sur nous une impression plus forte que l'habituel. Les impressions d'où résultent nos idées sont subjectives.

10. Ὁ παρὰ τὰς ἀγωγάς [καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις], la raison qui résulte de l'Éducation, des mœurs, des lois, des croyances mythiques et des doctrines dogmatiques.

L'idée générale de cet ensemble des raisons de douter, est la relativité de toutes nos conceptions, exprimée dans les deux sens la plus nette l'expression et dans le 8e trope. Le résultat est qu'il n'y a pas de sensation vraie saisissant la réalité.

En toutes choses, le pour et le contre se valent, on ne doit rien affirmer; il faut toujours suspendre son jugement.

Aussi Enésidème et ses disciples argumentaient-ils contre les dogmatiques d'une autre manière que Socrate, Platon et Aristote. Ils cherchaient surtout à les embarrasser, à les ~~mettre~~ mettre en demeure[?]. Ils ne poussaient pas la démonstration jusqu'au point où elle conduirait à une doctrine adverse. Ils n'appellent pas leur philosophie une doctrine, αἵρεσις, mais une direction, ἀγωγή. [Ils placent] le bonheur dans l'ataraxie qui suit le doute.

|avec eux-mêmes.

Enésidème prétendait restaurer la philosophie d'Héraclite. On peut se demander comment il pouvait ne marquer à ses yeux la contradiction où il tombait. Voici son raisonnement: tout son ~~scepticisme~~ système est là: À une même chose semblent appartenir des déterminations opposées. ~~Mais~~ |Or cette apparence ne peut être une pure illusion car elle s'impose à tous; elle doit donc être fondée. ~~Mais~~ ~~Or~~ Ce qui rend compte de cette apparence c'est |cette doctrine, effectivement que dans les choses se trouvent réunies des propriétés opposées. C'est Héraclite qui a le mieux ~~exprimé~~ en [illegible] cette vérité. Ainsi, de même que l'héraclitisme avait conduit Cratyle et Protagoras au scepticisme, de même Enésidème revenait par le scepticisme à la philosophie d'Héraclite. Mais en cela il resta seul dans son école. Les successeurs ~~montrèrent la~~ l'accusèrent de contradiction. |(V. Sextus, Pyrrh. Hyp., I, 29) S'il eut beaucoup d'influence ce fut par le caractère

des tendances de sa doctrine, et non par sa tentative de retour à un dogmatisme qu'elle rendait impossible.

## Agrippa

On ignore la date de sa naissance et celle de sa mort. Il vivait vraisemblablement après Enésidème et Sextus. Il ramena à 5 les 10 tropes d'Enésidème. Voir Sextus Hyp. I. 164. Diogène 9. 88.

1°. ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας. La contradiction universelle des opinions dans la vie commune et chez les philosophes.

2° ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων. Le progrès à l'infini.

3°. ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι. La relation, à l'égard du sujet jugeant et des autres choses ~~considérées~~.

4° ὁ ὑποθετικός. L'interdiction de prendre pour principes des suppositions non prouvées et de s'en tenir à la simple ὑπόθεσις ou adhésion morale ~~de l'adversaire~~.

5° ὁ διάλληλος. Le cercle vicieux.

Ces 5 tropes manifestent un effort pour systématiser davantage les raisons de douter et les généraliser de plus. Agrippa distingue nettement deux choses, les deux points de vue principaux, définitifs : la contradiction des opinions, des sensations, des faits entre eux. 2°. La contradiction interne que recèle l'idée

même d'une démonstration scientifique, ~~qui~~ laquelle aboutit toujours au progrès à l'infini ou au cercle vicieux.

D'autres n'admirent que deux tropes sceptiques [I. 178 Hyp. Pyrrh.]

Une chose se prouve soit par elle-même, soit par une autre. ~~Mais d'abord~~ Or rien n'est connu par soi-même ni par autre chose — 1°. Rien n'est connu par soi (la contradiction radicale des opinions le prouve) — 2°. Rien n'est connu par autre chose, car il faut toujours revenir à quelque chose de connu par soi pour échapper au progrès à l'infini et au cercle.

Cette théorie est moins philosophique que la précédente, parce qu'en dernière analyse elle ramène les raisons de douter à la ~~contradiction des~~ contradiction des opinions, c.à.d. des faits

/ & néglige les raisons logiques proprement dites.

C'est chez Sextus Empiricus ~~que~~ que nous devons chercher la forme la plus parfaite et la plus complète du scepticisme de cette période.

—

Taue

48. Leo.

# 48e leçon.

## Nouveaux sceptiques – ~~[illegible]~~ – Sextus Empiricus.

V Zeller
Chez Renouvier

Tous les résultats obtenus par l'école sceptique des derniers siècles avant J.C. et des premiers après J.C. sont condensés dans les œuvres de Sextus Empiricus. C'est un répertoire des principaux arguments du scepticisme antique. – Les œuvres de Sextus ne nous ont pas été entièrement conservées ; nous en possédons 3, qui suffisent d'ailleurs à faire connaître le système : 1° les Hypotyposes pyrrhoniennes en 3 livres 2° le πρὸς δογματικούς 5 livres 3° le πρὸς μαθηματικούς 6 livres. Les deux derniers ouvrages ~~[illegible]~~ sont réunis sous le titre général de Adversus mathematicos, (Édition Bekker) c'est à dire contre les dogmatiques dans toute science.

Le plus ancien de ces ouvrages est les Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις. Il consiste dans une exposition ~~complète~~ du scepticisme faite à un point de vue général. Il suffit pour faire connaître toute la doctrine sceptique dans son esprit. Le 2e, le πρὸς δογματικούς ~~donne des développements, mais n'apporte rien de nouveau ; il se borne à~~ applique les principes généraux du Scepticisme ~~déjà exposés~~ ~~aux sciences particulières~~ aux diverses parties de la philosophie. Le πρὸς δογματικούς se divise en 3 parties πρὸς ἠθικούς, πρὸς φυσικούς, πρὸς λογικούς. Le πρὸς μαθηματικούς proprement dit traite de la grammaire, de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie, de la musique. Sextus avait encore écrit un Περὶ ψυχῆς, (adv. math. VI. 52) et des ἰατρικὰ ὑπομνήματα (adv. math.) VII. 202. Ses ~~Ces~~ ouvrages se distinguent par ~~la~~ leur clarté, par ~~tant~~ l'abondance des

développement, la méthode. Mais ils sont longs, diffus et témoignent d'une médiocre originalité. En lisant Sextus, le plus clair peut-être de tous les philosophes anciens, on s'aperçoit que la doctrine en philosophie, est ~~toujours~~ parfois du côté de la médiocrité.

| classes

On peut diviser en 2 / les arguments si nombreux de Sextus. Les uns se rapportent à la science considérée en général les autres à la matière de la science ; les uns aux critères, à la vérité, aux signes, à la démonstration, les autres à la notion de cause, à la notion de Dieu, à la notion de la matière, aux idées morales.

Sextus nous dit que l'école sceptique est appelée de plusieurs noms: ζητητικὴ ἀγωγή ; ζητητική c.à.d. école de recherche ἀπὸ ἐνεργείας κατὰ τὸ ζητεῖν ; ἐφεκτική, parce qu'elle suspend son jugement, ~~par suite de la~~ (ἐποχή) ; ἀπορητική, ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν ou bien, selon d'autres ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν ; Πυρρώνειος parce que Pyrrhon est le philosophe le plus éminent de l'école. Pour Sextus, il définit le scepticisme une doctrine qui établit une antithèse des phénomènes et des concepts, de toutes les manières possibles. Et le procédé de cette opposition, c'est, en ce qui concerne les choses et les raisons que l'on oppose, l'ἰσοσθένεια, la force égale des 2 ~~termes~~ contraires. A l'aide de ces antinomies les sceptiques arrivent, 1° εἰς ~~et~~ ἐποχήν au point de vue théorique. 2° εἰς ἀταραξίαν au point de vue pratique.

En quoi le scepticisme diffère-t-il de l'Héraclitisme & de l'Académie?

1° Livre I § 210. Le scepticisme diffère de la philosophie d'Héraclite dont Énésidème avait voulu le rapprocher. En effet, la proposition qu'Énésidème prétendait emprunter au scepticisme pour aboutir à la philosophie d'Héraclite, à savoir que la même chose offre des apparences contraires, φαίνεσθαι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, n'est pas propre aux sceptiques. C'est un fait qui existe pour tout le monde. Ce qui est propre aux sceptiques, c'est uniquement la conséquence philosophique, laquelle est opposée à celle que tire Héraclite : les sceptiques ne mettent ~~pas~~ nullement en doute la réalité des impressions subjectives. Le scepticisme ne commence que lorsqu'on se prononce sur la signification des impressions subjectives. ~~Et~~ or, à cet égard, il se prononce à l'opposé d'Héraclite, qui est dogmatique. Énésidème a donc fait une chose absurde, ἄτοπον, en prétendant que le scepticisme mène à la philosophie d'Héraclite.

2° En ce qui concerne l'Académie, la différence générale que signale Sextus, non sans commettre une erreur historique, c'est que l'Académie selon lui affirme qu'elle doute et ainsi se contredit elle-même, tandis que le scepticisme doute s'il doute.

I° Questions de logique.

Quelle est la doctrine sceptique relative au critérium ? D'une manière générale, comme le critère est l'objet d'un problème, il faudrait pour justifier le critère un autre critère, et ainsi de suite à l'infini. (Hyp. II. 18). [Le critère, dit Sextus, doit ~~être~~ se trouver à la fois et dans le sujet pensant et dans l'opération par laquelle le sujet juge et dans la norme d'après laquelle il juge. κριτήριον ὑφ' οὗ, δι' οὗ et καθ' ὅ. Or à ce

3 points de vue, le critère ne peut être justifié.

1o Le sujet jugeant devrait être l'homme. Or l'homme nous est inconnu comme le prouvent les divergences d'opinion sur sa nature corporelle ou spirituelle. Cette proposition même, que la décision appartient à l'homme, n'est nullement prouvée. Enfin, en admettant qu'elle le fût, à quel homme appartient cette décision? Est-ce à l'individu ou à la pluralité? Si c'est à l'individu, auquel des individus? Car tous les individus se valent. Si c'est la pluralité, comment trouver sur un point quelconque un consentement unanime?

2o. En admettant que l'homme soit reconnu juge de la vérité (Hyp. II. 22-47.) quelle est, de ses diverses facultés, celle qui mérite créance? Sont-ce les sens, est-ce la raison, est-ce l'assemblage des sens et de la raison? 1o En ce qui concerne les sens, nous savons que leur véracité est contestée, il faudrait donc un autre critère pour savoir dans quel cas ils disent vrai, dans quel cas ils disent faux. De plus, les données des sens diffèrent selon les temps et les personnes et les sens se contredisent. Enfin, les sens ne peuvent nous instruire de ce qui est, parce qu'ils ne nous fournissent jamais que des impressions subjectives. 2o Sera-ce la raison? Mais la raison ne se connaît pas elle-même et de plus on ne voit pas comment cette raison, qui est en l'homme, pourrait juger de ce qui est hors de l'homme. 3o Sera-ce une combinaison des sens et de la raison? Mais ce qui n'est pas dans les parties ne saurait être dans le tout.

3o. Le critère doit être [illegible] Cette norme c'est

φαντασία καταληπτική suivant les Stoïciens, mais son essence nous est inconnue. L'idée dépend de la sensation et celle-ci ne nous instruit pas de l'objet mais seulement de notre impression subjective. Comme il est impossible que toutes les représentations soient vraies, il faudrait un critère pour distinguer les vraies des fausses et ainsi de suite à l'infini.

V.B

– La vérité. – Quand il existerait un critère, il serait inutile, si nous ne pouvons affirmer qu'il existe une vérité. Mais comment reconnaître qu'il existe de la vérité, puisque chaque preuve aurait elle-même besoin d'une autre preuve et ainsi à l'infini. – S'il existait une vérité, cette vérité devrait être cherchée, soit dans le φαινόμενον, soit dans l'ἄδηλον, soit en partie dans l'un, en partie dans l'autre. Mais la 1re solution est impossible parce qu'on ne peut tenir pour vrais, ni tous les phénomènes, ni une partie des phénomènes : tous, parce qu'ils se contredisent ; une partie, parce que la marque distinctive des phénomènes vrais nous fait défaut. La 2e solution est également impossible, parce que l'on ne peut admettre sans contradiction la vérité de tous les ἄδηλα, attendu qu'ils se contredisent, et on ne peut faire résider la vérité dans une partie des ἄδηλα parce qu'on manque de critère pour discerner les inductions vraies des fausses. L'impossibilité de la 3e hypothèse résulte analytiquement de l'impossibilité des 2 premières. – ~~Je ne suis~~ A ces arguments

Sont joints de véritables sophismes, comme le suivant (Adv. math. VIII. 32)

| nécessairement, Quelque chose est, soit vrai ou faux, soit vrai et faux, soit ni vrai ni faux. Or quelle que soit la solution qu'on adopte

et il n'y a pas d'autre possible, on aboutit à l'absurde. En effet tout est quelque chose et ainsi ce qu'on aura affirmé de quelque chose s'appliquera à tout. Si l'on remplace « quelque chose » par le mot « tout », on aboutit dans les 4 cas à l'absurde.

Enfin la vérité ne peut être ni quelque chose qui ni (τὸ κατὰ διαφοράν [Adv. Math. VIII. 161.], d'une manière distincte), ni quelque chose de purement relatif (τὸ πρός τι, πρός τί πως ἔχον). Dans le 1er cas elle devrait apparaître identique à tout le monde. Dans le 2e elle serait quelque chose de purement relatif. A l'aide de ces principes les sceptiques critiquent 1o la thèse platonicienne de la connaissance rationnelle, mesure du vrai. 2o la thèse épicurienne suivant laquelle toutes les sensations sont vraies ; 3o la doctrine stoïcienne de la φαντασία καταληπτική et du λεκτόν ou concept intermédiaire entre l'esprit et les choses.

Critique des signes. Hypot. II. 97-103. Adv. Mathem. VIII. 141.

Le signe est de 2 sortes, ou <u>commémoratif</u> σημεῖον <u>ὑπομνηστικόν</u>, ou <u>démonstratif</u> <u>ἐνδεικτικόν</u>. Le 1er est concevable. Il nous remémore seulement ce que nous avons perçu. Le signe inconcevable, c'est le second ; le signe qui doit nous instruire sur ce qui, soit en vertu de la nature, soit par suite de certaines circonstances, échappe à notre observation immédiate. En effet comme la conception du signe est une conception de rapport et suppose la conception de la chose signifiée, le signe ne peut pas plus être connu avant la chose signifiée que celle-ci avant le signe. Il y a solidarité entre les deux termes d'un rapport. Dira-t-on que les deux choses sont connues l'un alternativement ? Mais alors le signe n'est pas signe, nous ne pouvons plus dire que

C'est par le signe que nous arrivons à la connaissance de la chose signifiée. – [Le signe devrait être saisi par les sens ou l'entendement. Mais 1o : les philosophes hésitent entre les deux thèses et cette contradiction n'est pas soluble. Il faudrait un critérium et on est entraîné dans un progrès à l'infini. – Admettons que le signe soit sensible, comme par les sens. Le signe devrait être saisi de la même manière par tous ceux qui ont la même constitution sensible. Mais c'est un fait que les mêmes signes sont diversement interprétés par les différents hommes. Le signe est-il purement intellectuel ? Mais l'existence de l'intellectuel pur (λεκτόν) est niée par les épicuriens. Nous nous retrouvons en présence de la contradiction des philosophes. En outre, comment le λεκτόν peut-il être corporel, ou, s'il est corporel, comment peut-il agir sur l'esprit ? Enfin on ne comprend pas comment nous pouvons nous convaincre de la légitimité de la liaison entre le signe et la chose signifiée.

– Ἀπόδειξις Démonstration. L'impossibilité de la démonstration résulte déjà de ce qui a été dit sur le signe. Car l'ἀπόδειξις est σημεῖόν τι. (Pyrrh. Hyp. II. 134. Adv. Math. VIII. 340. 380.)

La démonstration suppose la légitimité de la méthode démonstrative et la vérité des prémisses. Or pour établir l'une et l'autre nous serons jetés dans un progrès à l'infini.

De plus la démonstration soulève des difficultés insolubles. Ne se compose-t-elle que des prémisses, ou la conclusion lui appartient-elle ? Les 2 cas sont inconcevables. D'autre part le syllogisme consiste à faire résulter une proposition de plusieurs autres ; mais cette opération est impossible, parce que la 1ère proposition n'est plus présente à l'esprit quand nous énonçons la seconde. Puis la démonstration est quelque chose de relatif

les prémisses sont relatives à la conclusion. ~~Or en tant que~~ Par conséquent les prémisses ne peuvent être pensées qu'en même temps que la conclusion. Or en tant que fondement de la conclusion, elles devraient la précéder dans la pensée. Il y a donc toujours cercle vicieux dans la démonstra[tion]. Enfin les raisonnements justes ne peuvent être connus comme tels que si on les distingue des faux, ceux-ci, que si on les distingue des justes. Par suite la connaissance des raisonnements justes suppose celle des faux et réciproquement. C'est le diallèle. Le syllogisme, le raisonnement est un progrès à l'infini ou un cercle vicieux inévitable.

– Induction – Hyp. II. 194-204. La proposition générale qui forme la majeure du syllogisme ne pourrait être prouvée que par une induction complète. Or une induction complète devrait déjà contenir la conclusion. Je ne puis affirmer que tous les hommes sont mortels que si je sais de chaque homme en particulier qu'il est mortel. Une telle induction est évidemment impossible, puisqu'elle comprend avec les faits passés les faits futurs. [ Viennent ensuite des difficultés tirées par la définition, les divisions, les genres, les espèces, les sophismes, etc.

II° Examen de la philosophie réelle.

La cause. Adv. Math. IX. 195-245. D'abord la cause est une relation et les relations sont ~~[illegible]~~ pensées, mais n'existent pas. IX. 208. Si nous ~~nous demandons comment peut être~~ voulons concevoir la causalité comme réalisée ~~la causalité~~, nous rencontrons de toutes parts des difficultés. C'est déjà la méthode Kantienne IX 232. ~~Elle est cause~~ La cause est telle, ou en tant que simultanée, ou en tant qu'antécédente, ou en tant que postérieure. Or Aucune de ces hypothèses n'est réalisable. a) Si la cause et l'effet sont simultanés, alors, comme les deux choses existent en même temps,

l'une n'est pas plus cause que l'autre. b) Si la cause est antérieure à l'effet, en ce cas ni l'un n'est cause, ni l'autre n'est effet. A n'est pas cause de B, parce que au moment où A existe, il ne possède pas ce dont il est cause, et B n'est pas effet, parce que au moment où il se réalise, il ne possède pas ce dont il est effet. La cause doit contenir son effet. c) Enfin il est évidemment absurde de supposer que l'effet soit antérieur à la cause. [Il y a d'autres difficultés encore. Comment se représenter la cause ou l'effet? comme corporels ou comme incorporels? a) Sont-ils corporels? Mais pour qu'une chose puisse être produite par une substance, il faut qu'elle y préexiste, & la difficulté recule indéfiniment. b) Sont-ils incorporels, même difficulté. c) Si l'un est corporel et l'autre non, on ne comprend pas la relation. [De même une cause immobile ne peut engendrer le mouvement, et une cause mobile ne peut engendrer l'immobilité. C'est toujours le même principe, que la cause doit « engendrer » l'effet et que le rapport entre choses hétérogènes est inconcevable. [Si la cause agit, elle seule, elle doit produire sur tous les objets les mêmes effets; si l'objet réagit, il a le droit de s'appeler cause, aussi bien que l'agent. [Éloignées les unes des autres les choses ne peuvent agir les unes sur les autres. [Ce qui coopère avec une autre chose est aussi bien agent que patient et patient qu'agent. [Une action par simple contact est impossible. Car les choses ne se touchent que par leur surface. Les surfaces sont choses incorporelles; or l'incorporel ne peut agir sur le corporel. [De tels raisonnements sont de véritables sophismes. Les philosophes n'ont pas la sincérité scientifique et l'amour de la vérité. Ils songent seulement à embarrasser leurs adversaires, tâche trop facile et misérable en philosophie; car il n'y a pas de système

l'effet doit contenir sa cause.

ou bien l'un est corporel, l'autre incorporel?

ce qu'on nomme

| le critère vulgaire de l'expérience sensible faisant ici défaut.

inattaquable, | En fait, les grands philosophes ne s'arrêtent pas à discuter chaque objection de détail. Ils suivent leur idée, la développent, l'appliquent la justifiant par sa fécondité.
~~ne s'arrêtent aux objections qu'on peut leur faire~~

Mêmes difficultés en ce qui concerne | le concept de la passion et du changement. Cela seul qui est peut pâtir et changer. Mais en tant qu'il est, il n'est pas changé puisque le changement consiste en ce qu'une chose devient ce qu'elle n'était pas. Il s'agit ici de la métamorphose interne d'une substance. Sextus, sceptique, fait observer avec raison que cette transformation interne objective est ~~impossible~~ inconcevable. Il ~~fait~~ élève les mêmes difficultés à propos des augmentations ou des diminutions.
[Toutes ces objections portent en définitive sur l'application du principe de causalité aux choses. Le problème qui a préoccupé les modernes, l'origine subjective du principe de causalité n'est pas abordé par les sceptiques anciens. C'est le contenu du concept et non son origine psychologique qui est examiné.

La méthode en ce qui concerne Dieu, consiste à signaler les diverses opinions (| qu'elles présentent) et à considérer les contradictions | comme insolubles (faute de critère). De plus Sextus reproduit la critique de Carnéade. Il fait ressortir les contradictions inhérentes au concept même de Dieu. [En ce qui regarde les corps, il faut remarquer que les difficultés générales des concepts de passion et d'action s'appliquent aux corps. De plus, si l'on considère le concept mathématique du corps, il y a des difficultés nouvelles. Chaque dimension du corps n'est pas un corps; comment leur réunion fait-elle un corps. L'étendue en longueur ~~n'a~~ doit résulter du point, et le point n'a pas d'étendue. On veut que la ligne forme la surface. Mais si la ligne n'a pas de largeur, comment peut-elle engendrer la surface? Ces concepts d'ailleurs sont inconcevables, parce que l'expérience ne nous four

riez d'analogue et que toutes nos idées viennent de l'expérience Adv. Math. VIII. 57. De l'impénétrabilité on peut dire qu'elle est incompréhensible, parce qu'elle se ramène au contact, lui-même incompréhensible. Les concepts moraux prêtent à des objections analogues. Le résultat est l'ἰσοσθένεια τῶν λόγων / en théorie, en pratique est ~~l'ἐποχή~~ l'ἀπραξία.

| & l'ἐποχή

V. Sardillon

49ème leçon. —

Nouveaux Sceptiques (fin)
— Philon.

Nous allons insister sur le scepticisme de Sextus, en résumer les postulats, les raisons et les caractères généraux.

Les postulats sont de deux sortes, matériels et formels.

1° matériels: L'empirisme ou disposition à considérer les opinions sans en rechercher la raison — le sensualisme, doctrine qui fait dériver toute connaissance des sens:

Les sceptiques rassemblent les opinions, constatent entre elles des contradictions et ne ~~les expliquent pas~~ se demandent pas dans quelle mesure ces contradictions sont radicales ou définitives.

Quand ils essaient de les mettre en rapport avec les objets eux-mêmes, c'est [uniquement] par les sens. Leur λόγος dépend des sens.

2° formels: Les postulats de ~~contradiction~~ [l'identité] & ~~postulat~~ [le postulat] de l'inconditionné (Ἀνάγκη στῆναι) ~~considérés~~ [transportés sans modification de la logique dans la métaphysique].

Quelles sont maintenant les raisons qu'invoquent les sceptiques pour nier [la possibilité de] la science?

1° Raisons de fait.

Contradictions entre les opinions des hommes — Contradictions entre les sensations

2° Raisons de droit: elles sont tirées des conditions de la démonstration.

a. Toute démonstration repose sur un principe qui lui-même a besoin d'être démontré. Nous sommes jetés ainsi dans le progrès à l'infini.

b. Si nous considérons les éléments mêmes de la démonstration, c'est-à-dire les propositions et les termes, nous verrons ~~[illegible]~~ que toute proposition implique un cercle vicieux. Toute proposition doit établir un rapport entre deux termes. Mais un terme ne se ~~définit~~ ~~connaît~~ (détermine

jamais que par son rapport avec un autre terme. ~~Ainsi, dans toute proposition, le sujet est relatif à l'attribut comme l'attribut au sujet. Les termes se déterminent réciproquement~~. Il suit de là qu'aucun d'eux n'est connu en lui-même.

Les éléments de la démonstration, les termes, nous échappent donc ~~ainsi que~~ comme les principes. En un mot, le raisonnement est sujet à deux vices qu'il est impossible de corriger : le progrès à l'infini & le cercle vicieux.

– Quelles sont maintenant les conclusions ?

1° en ce qui concerne les faits. Impossibilité de distinguer les vrais des faux. Le fondement objectif des faits nous est inaccessible.

2° en ce qui concerne les relations. Elles n'existent que dans l'esprit et ne peuvent être objectivées sans contradiction. Il est impossible de dire que A est cause de B puisqu'il ~~faudrait que B fut cause de A~~ (serait la condition de cette causalité), et qu'on aurait A à la fois cause et effet, et effet de son effet, ce qui est absurde.

Ainsi le fondement réel des faits nous échappe, et les relations que nous établissons entre eux n'existent que dans notre esprit. Il ne reste que deux choses : 1° des faits apparents, généraux ; 2° des signes non démonstratifs, mais commémoratifs. Des phénomènes et des lois empiriques. C'est quelque chose comme le positivisme moderne.

Ce résultat, qui ruine la métaphysique de la substance ~~est suffisant~~ laisse subsister, selon les sceptiques, ~~tout~~ les conditions de la vie pratique, si l'on admet

que le but de la vie est l'ataraxie. Ainsi se résume le scepticisme antique.

Qu'est-ce que ce scepticisme? Faut-il le confondre avec le relativisme de Kant? Il y a des analogies entre ces deux doctrines, et on a pu s'y tromper. Des deux côtés, nous n'atteignons que des phénomènes et non des choses en soi. Des deux côtés, les conditions de la pratique sont jugées conciliables avec le relativisme théorique. ~~Des deux côtés la vie pratique a des principes propres qui ne souffrent aucun du doute jeté sur la valeur objective des faits.~~ — Mais il ~~y a~~ reste une très grande différence: la philosophie de Kant ~~peut~~ être considérée comme ~~le~~ rétablissant ~~de~~ la Métaphysique ~~et du dogmatisme~~ tout en acceptant ... les résultats auxquels était arrivé le scepticisme antique.

résumée par Sextus

D'abord cette philosophie + n'est pas une philosophie de premier ordre. Ces sceptiques sont des esprits médiocres. Puis ces philosophes sont jetés dans le scepticisme par la contradiction des opinions humaines: or cette contradiction n'a découragé aucun grand penseur, aucun esprit vigoureux. Les sceptiques sont des découragés qui doutent de l'esprit humain. Ils n'ont pas l'amour de la vérité. Le scepticisme pour eux n'est pas un aiguillon. C'est le terme auquel ils tendent, c'est une conclusion posée d'avance. Ils ne cherchent rien de nouveau; ils ~~posent~~ arrangent leurs arguments après coup. En un mot, ils ~~Ils~~ n'analysent pas le sujet pensant. S'ils l'avaient étudié, peut-être y auraient-ils trouvé le point d'appui que leur refuse le monde extérieur. De même dans l'ordre pratique, ils s'en tiennent aux faits. La coutume leur suffit: mais la coutume est un fait complexe et dérivé: s'y tenir n'est pas philosophique.

Kant prend les choses au point où les ont laissées les sceptiques.
Son scepticisme est | le point de départ d'une philosophie nouvelle qui [| pour lui]
cherche son point d'appui dans le sujet pensant. Il ~~accepte le~~ [ne voit d'acceptable que le]
phénomène, mais il le fixe en le reliant aux lois mêmes de l'esprit.
Le phénoménisme devient ainsi la philosophie de l'expérience. De
plus Kant a [à la fois] justifié et dépassé le phénoménisme dans
sa philosophie pratique, en trouvant dans le sujet des principes
pratiques propres, tels que la liberté et le devoir, qui non seulement
ne contredisent pas, mais supposent pour la raison théorique l'impossibilité
de connaître la chose en soi. Le sujet lui fournit [donc] en théorie et en
pratique les principes d'une philosophie affirmative. Pratique et
théorie sont | conciliées. Le relativisme [scientifique] de la philosophie théorique [| à la fois rétablies dans leurs droits &]
devient une condition de la philosophie pratique. Pour que la
liberté puisse régner dans le monde des choses en soi, le principe du
déterminisme, condition de la science, doit n'avoir de valeur
que pour les phénomènes. ~~Il faut croire, non savoir~~. Cette philosophie
n'avait été que préparée par les anciens sceptiques: ~~elle était nouvelle~~
Étudier ainsi le sujet pour lui-même, y trouver des principes qui
permettent de se passer de la nature était chose impossible dans
le monde grec [qui faisait dépendre l'intelligence de son objet.]

Dans le scepticisme, il y a deux choses: une forme,
le doute — une matière, l'objet du doute. Les sceptiques anciens
ont poussé jusqu'à ses dernières limites l'élément formel. Le
vrai sceptique [(selon eux)] doute et il doute. En ce qui concerne la matière du doute

Il n'y ~~a eu que~~ ont considéré qu'une seule portion de la réalité. Remarquons que l'objet de ce scepticisme, ~~n'était pas~~ ne fut jamais les phénomènes et leurs lois, mais bien la valeur de ces phénomènes et de ces lois dans leur rapport avec l'absolu. Il porte sur le degré de réalité ~~indépendant de nos manières de penser~~, de ces phénomènes, de ces lois. Or les anciens n'ont ~~connu~~ conçu cette réalité que sous la forme de substance. Quand ils ont ~~reconnu~~ trouvé que ni les phénomènes, ni leurs lois ne peuvent être rattachés à des substances ils concluent à la négation de toute métaphysique. Les modernes, surtout Kant, conçoivent la valeur des faits et des lois d'une autre manière. Kant le fait consister dans l'existence non plus d'une substance, mais d'une activité correspondant à l'idée, ~~[illegible]~~ sujet de l'idée. Ainsi le point fixe que lui refusait l'objet, il le trouva dans le sujet qui n'est pas une chose, mais une activité. Le sujet pensant lui fournit les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, ~~qui sont de~~ ~~synthèse accomplies~~ méthodes de synthèse dont il déduit rigoureusement la légitimité; ~~par l'esprit suivant des lois déterminées~~ le sujet agissant lui fournit l'autonomie de la volonté, condition nécessaire et suffisante de la moralité. Il suit de là que le scepticisme antique est effacé dans le Kantisme. Le scepticisme, ~~ne peut plus être~~ désormais ne sera démontré que ~~s'il~~ si l'on arrive à phénoménaliser le sujet comme les anciens avaient phénoménalisé l'objet. ~~La tâche de~~ Sa tâche est de montrer dans l'idée de cette activité dont Kant a découvert les lois un simple produit contingent d'états de conscience contingents eux-mêmes, de manière à tout réduire à l'histoire de ces états.

Il y a donc ~~deux manières~~ deux choses pour ~~nous~~ l'esprit humain : la science, qui ramène à l'histoire : constater les faits et l'ordre de leur succession — la métaphysique qui cherche à déterminer la valeur de ces faits et de leurs

~~[illegible]~~ lois en les reliant à des principes générateurs ~~qui~~ existant par eux-mêmes, c'est-à-dire absolus. C'est le domaine de la croyance. Le scepticisme porte non sur la science ainsi définie, mais sur la croyance, domaine de la volonté, et par suite il ne peut être vaincu ni défini que par la volonté. Dans le domaine de la croyance, l'intelligence n'a plus son critérium, le fait. Il y a bien encore des critères, le Beau et le Bien, mais non des critères intelligibles s'imposant ~~à~~ ~~[illegible]~~ suivant une nécessité géométrique. Le scepticisme résulte de la négation de ces critères. Mais ce n'est que la volonté qui fait les nier comme c'est la volonté seule qui les fait affirmer. Donc il existe un domaine de la croyance distinct de celui de la science, et où la volonté se détermine par elle-même en dehors des données de l'intelligence. [Ainsi il y a deux sortes de vérités : la vérité ~~aurait deux erreurs : l'erreur~~ scientifique, ~~la quelle prouve~~ est l'objet de l'intelligence, seule en cause dans la science, laquelle ~~[illegible]~~ ramène ~~[illegible]~~ à l'histoire — la vérité métaphysique, ~~l'erreur philosophique~~ est posée par ~~[illegible]~~ la volonté. Le Scepticisme consiste à nier la seconde.] De plus l'histoire de la philosophie nous montre deux degrés dans le scepticisme : le scepticisme ancien nie l'objectivité substantielle de nos idées ; le scepticisme moderne nie non seulement l'objectivité substantielle, mais encore l'objectivité dynamique, l'existence d'opérations a priori dans le sujet pensant. ~~transcendentale de nos idées [illegible] dans le sujet [illegible] dans l'objet~~

Chez les ~~des~~ philosophes qui ne voulurent pas s'en tenir au Scepticisme ou à l'Eclectisme, ~~[illegible]~~, les contradictions des systèmes ~~philosophes~~ provoquèrent des spéculations mystiques. Trois écoles :

1° Juifs hellénisants (Esséniens, Thérapeutes, Aristobule et Philon)

2° Néo-Pythagoriciens ~~Platoniciens~~ et Platoniciens pythagorisants (dans le premier groupe : Nigidius Figulus, Sextius, Sotion, Apollonius de Tyane — dans le deuxième : Arius Didymus, Plutarque, Galien, Celse, Numénius

et l'auteur anonyme des livres d'Hermès Trismégiste.

3° Néo-Platoniciens.

## I

## Juifs Hellénisants. — Philon.

Les Esséniens (du 2e siècle av. J.C aux 1ers siècles après) se transmettaient une doctrine secrète sur les anges et la création qui paraît avoir été l'origine de la Kabbale. Ils prétendaient arriver au souverain bien par une rigoureuse austérité.

Les Thérapeutes, un peu postérieurs, enseignaient des doctrines sur les anges, la magie et les prophéties.

Aristobule d'Alexandrie (150 ans av. J.C) est le premier Juif chez qui l'influence grecque est manifeste. Pour lui, la philosophie grecque est issue du Pentateuque, et il a recours des hymnes orphiques — hymnes avec interpolations juives. L'un des premiers, il interprète d'une manière allégorique les écrits bibliques. C'est en modifiant ainsi l'une et l'autre qu'il rapproche la philosophie hellénique et la Bible.

Philon le Juif florissait à Alexandrie entre 25 av. J.C et 50 ap. J.C. Ses ouvrages sont fort nombreux : 1° Historiques; 2° Éthiques ὅτι πᾶς σπουδαῖος ἐλεύθερος. περὶ βίου θεωρητικοῦ; 3° Politiques; 4° Allégoriques, les plus nombreux de tous où Philon expose ses idées philosophiques en paraissant commenter Moïse — de la création du monde d'après Moïse — allégorie des lois sacrées d'après les 6 jours — des Chérubins et de l'épée de feu — de Caïn le premier

né de l'homme — des sacrifices d'Abel et de Caïn — des géants — que les songes sont de Dieu, etc.

Philon est le type accompli des philosophes juifs de cette période. La philosophie n'est pour lui en apparence qu'un moyen de pénétrer plus avant dans la religion. Il veut être orthodoxe. Mais il est si imbu d'idées helléniques qu'il donne un sens philosophique à des récits qui prétendaient n'être que historiques et qu'il s'écarte fort souvent des principes du Judaïsme. Malgré sa grande ressemblance avec Platon, il avait quelque originalité. On disait : Vel Plato philonisat, vel Philo platonisat.

Sa doctrine de la connaissance résulte de sa conception de Dieu et du monde. Sa doctrine de Dieu est incohérente : cependant ~~elle contient~~ on y voit dominer plusieurs traits qui devaient influer sur le néo-platonisme. Le point de départ de Philon, c'est le dualisme, la préoccupation d'élever Dieu autant que possible au-dessus du monde. Dieu est infini : comme tel il ne doit avoir aucune détermination finie. De là résulte un concept purement négatif de la divinité : sans corps, invisible, etc. Il est élevé même au-dessus de la vertu et de la science, meilleur que le Bien et le Beau, plus pur que l'Un, plus primordial que la monade, plus bienheureux que la béatitude. (De mundi opif. A. C. — De vita contempl. 290 A). Il est ἄποιος, sans qualités, innommable et incompréhensible. Le nom d'Être est le seul qui exprime l'essence de Dieu, et non pas seulement ses actions et ses attributs. Telle est sa doctrine de la transcendance de Dieu.

Mais en même temps, Philon, esprit religieux, ne peut s'empêcher d'attribuer des qualités à son Dieu, la personnalité, la liberté, la puissance créatrice, et surtout la bonté et la puissance. Ce dieu n'est pas directement en rapport avec la matière qui le souillerait. Il est présent dans le monde par son action et non par son être. Mais l'action de Dieu suppose un paradigme, le Λόγος, intermédiaire entre Dieu et le monde. C'est ainsi que le plan d'une église existe dans l'esprit d'un architecte. Selon lui, la théorie des idées vient de Moïse : ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ. (Gen. I. 27). Or ce qui est vrai de l'homme ~~est~~ doit être vrai du monde sensible tout entier. Le Monde est la manifestation sensible du Λόγος. Le Λόγος est le premier né de Dieu, est un dieu pour nous qui sommes des êtres imparfaits ; les δυνάμεις agissant sur le monde sont les ministres de la volonté divine.

Philon qui attribue toute perfection à Dieu dépouille la matière de tout ce qui la rendrait par elle-même quelque peu parfaite et analogue à Dieu. Il s'approprie les conceptions platoniciennes et stoïciennes de la matière. Elle n'est, avant l'élaboration divine, qu'une substance morte sans forme, sans ordre, un non-être. Le dualisme de Philon a cette conséquence que la formation du monde n'est pas une création, mais un simple arrangement.

Cette doctrine philosophique et religieuse détermine la façon dont Philon se représente l'âme. Il l'appelle διάνοια. Cette âme se compose de deux parties qui correspondent au dualisme de Dieu et du Monde : la raison et les sens, la partie immortelle et la partie mortelle. Au moyen de ces deux organes, l'âme a trois modes

connaissance qui se rattachent par Philon aux 3 objets à connaître : αἰσθητά – ὀνόματα καὶ ῥήματα καὶ λεγόμενα – νοητά. D'où les 3 modes correspondants : αἴσθησις, λόγος, νοῦς (Des Géants 13 p. 270). Il y a trois espèces d'hommes : les hommes sont nés de la terre – du ciel – de Dieu. Les premiers ne connaissent que les choses sensibles ; les seconds, la science ; les derniers, Dieu.

La connaissance des choses sensibles est le point de départ de la science. Vient ensuite la connaissance des sciences, et enfin celle de Dieu. Cette connaissance de Dieu est l'objet d'un problème. Sa transcendance le rend inaccessible ~~[illegible]~~ à l'intelligence humaine : cependant cette connaissance est nécessaire. Nous sommes en présence de deux assertions : le caractère inconnaissable de la divinité, – la connaissance de la divinité. Mais si elle est inconnaissable par les seules lumières de la raison, elle est connaissable par la lumière ~~[illegible]~~ surnaturelle.

Quel est le critère de la vérité ? Les mots αἴσθησις, λόγος, νοῦς sont des κριτήρια en nous : mais l'auteur ajoute que ces critères doivent être rapportés à la mesure suprême, pour que nos pensées soient innocentes et saintes. ~~[illegible]~~ Le νοῦς a été souvent convaincu de délire, – les sens, de faux témoignages. Donc puisque ces critères trouvés en nous peuvent nous tromper, c'est à Dieu que nous devons nous adresser, à Dieu qui produit en nous les idées et les perceptions et fonde seul la vérité.

50e Leçon –

Apollonius de Tyane.

Plutarque –

Numénius. –

[illegible]

Sptia

# 90e leçon.

## Apollonius de Tyane – Plutarque – Numénius.

–

Le néo-platonisme n'est pas un fait isolé ~~[illegible]~~. La tendance au mysticisme se retrouve partout. [Apollonius de Tyane, né en Cappadoce au commencement de notre ère, est mort l'an 97 après Jésus-Christ. Il fut pour les néo-pythagoriciens le philosophe idéal dont ils opposèrent la science et les actions merveilleuses à ce que les Chrétiens racontaient du fondateur de leur religion. On sait que l'École de Strauss a considéré le type de Jésus comme un idéal construit par l'imagination mystique des croyances religieuses de cette époque. La critique a démontré que la thèse de Strauss était fort exagérée en ce qui concerne le personnage de Jésus. Mais une thèse analogue s'appliquerait bien à Apollonius de Tyane. Le personnage que nous connaissons sous ce nom ~~Apollonius de Tyane est, lui aussi~~ n'est guère qu'un type idéal formé par l'imagination des penseurs, et auquel on a prêté une réalité historique. Sous cette ~~Il nous déla~~ ~~que nous avons sa~~ légende, ~~mais que~~ il est impossible de retrouver la vie et les doctrines du philosophe ~~nous sont inconnues~~. [Il a écrit un ouvrage intitulé περὶ θυσιῶν (sur les sacrifices). Vraisemblablement aussi, la vie de Pythagore, citée par Porphyre, est de lui. Quant aux lettres qui lui ont été longtemps attribuées, elles ne lui appartiennent pas. Il nous est connu presque exclusivement par un fragment du περὶ θυσιῶν conservé par Eusèbe (Praeparatio evangelica IV. 13) – [Apollonius de Tyane se propose avant tout de réformer la religion et les mœurs de la société. Dans cette vue, il reprend les doctrines et le genre de vie de Pythagore; comme philosophe, il rapproche les idées orientales des doctrines helléniques, et à ce titre, il est un précurseur de l'école d'Alexandrie. [Voici la traduction du principal fragment donné par Eusèbe, fragment qui se rapporte en partie ~~et se rapportant~~ à la théorie de la connaissance. Apollonius y distingue, des dieux du paganisme, un dieu un, existant

séparément. L'homme, dit-il, ~~fera ce qu'il convient~~ agira sagement, s'il n'of~~fait~~fre pas de sacrifice(1) au dieu que nous appelons le premier, lequel est un et séparé de tout le reste, après lequel seulement se connaissent tous les autres dieux : ce dieu, on ne doit le nommer d'aucun nom emprunté aux choses sensibles. nous ne devons nous servir à son égard que du meilleur langage dont nous disposions, c.à.d. du ~~celui~~ langage qui ne passe pas par la bouche ; ~~et~~ à cet être, le plus beau de tous, c'est par ce qu'il y a de plus beau en nous que nous devons demander les biens que nous désirons. Or ce langage (le plus beau et le meilleur dont nous disposions) c'est le νοῦς qui n'a point besoin d'organe matériel. — Cette formule même nous montre que la théorie de l'extase et de la transcendance a ses racines dans la théorie du νοῦς ποιητικός d'Aristote. — Voilà tout ce qu'on trouve d'historique sur Apollonius de Tyane.

---

(1) εἰ θεῷ μέν, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχήν, μήτε ἀνάπτοι πῦρ, μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι (δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἤπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν ἀνίησι γῆ φυτόν, ἢ τρέφει ζῷον, ἢ ἀήρ, ᾧ μὴ πρόσεστί γε μίασμα) μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι, καὶ παρὰ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά· νοῦς δὲ ἐστιν οὗτος, ὀργάνου μὴ δεόμενος. οὐκοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον." Eusèbe Præp. ev. IV. 13.

A Apollonius de Tyane il faudrait joindre Moderatus de Gadès et Nicomaque de Gerasa, qui voient dans les nombres de Pythagore les pensées de dieu et les modèles primordiaux des choses.

[Avant Apollonius de Tyane, n'oublions pas Nigidius Figulus, Sextius et Sotion qui représentent le néo-Pythagorisme]

Le deuxième groupe est celui des ~~Pythagor~~ Platoniciens pythagorisants: Eudore d'Alexandrie et Arius Didymus qui commentent Platon et Aristote, Thrasyllus, (mort l'an 36 ap. J.C.) qui mélangea le Platonisme, le néo-Pythagorisme et la magie chaldéenne, Plutarque, le médecin Galien de Pergame (2e moitié du second siècle après J.C.) qui identifiait la philosophie et la religion, Celse (second siècle ap. J.C.) qui écrivit contre les Juifs et les Chrétiens un pamphlet où il niait la possibilité d'une intervention directe de dieu ~~sur~~ dans les phénomènes physiques, Numénius, et l'auteur anonyme des livres d'Hermès Trismegiste (dieu Egyptien) qui se fait remarquer par un syncrétisme religieux et philosophique. Nous nous arrêterons à Plutarque et à Numénius.

Outre ses biographies, Plutarque composa un grand nombre de ~~dialogues~~ traités philosophiques appelés oeuvres morales: la liste en est longue. — Nous trouvons, chez lui, ~~sur dieu~~, sur la connaissance des idées qui résultent de son système métaphysique. Ce système est assez peu précis. Plutarque est un ~~esprit~~ éclectique; sa tendance générale cependant est de combattre le monisme et le panthéisme stoïcien, et de revenir au dualisme platonicien. Il

commente les idées de Platon avec la conviction de reproduire ~~fidé-~~ exactement
~~lement~~ la doctrine du maître. Plutarque est surtout frappé
de l'existence du mal. C'est là un point qui lui est commun avec beaucoup de penseurs de cette époque, et qui trahit
une préoccupation religieuse. Les Philosophes se sont toujours
efforcés de ramener le mal au bien et d'expliquer les choses, abstraction faite du péché, de la faute. La religion insiste beaucoup plus que les philosophes sur ce problème du mal. Plutarque
~~y~~ a songé à cette question : Dieu ne peut produire que le bien ;
si Dieu seul agissait, tout serait excellent ; mais le mal
existe : il faut donc admettre un autre principe, celui du mal.
C'est, selon lui, ce qu'avait reconnu Platon, quand il
ajoutait à l'unité la dyade indéfinie, principe de l'imperfection (τὸ ἕν τε καὶ ἡ ἀόριστος δυάς) - Mais ce
second principe, on ne doit pas le placer uniquement dans la
matière dépourvue de qualités. D'une part, en effet, le mal
est quelque chose de positif (ici se marque une influence religieuse)
et par conséquent ne peut être expliqué par un élément dépourvu de qualités, (il que) l'ἀόριστος ὕλη. De plus, nous ne devons jamais
nous représenter la matière comme étant absolument sans qualités ;
la matière réelle a toujours ~~de~~ une tendance plus marquée dans un sens
que dans les autres. Par conséquent, le principe du mal se ~~trouve~~ décomposera en deux : D'une part, la matière avec ses qualités primordiales : l'air, le feu, la terre, l'eau, auxquelles Plutarque, avec
Aristote, ajoute l'éther ; d'autre part ~~de plus, de la matière il faut distinguer~~

(idée aristotélicienne)

un principe distinct à la fois de la matière et de Dieu.
Le deuxième principe est celui que les religions appellent Ahriman chez les Perses, Typhon chez les Égyptiens, Adès chez les Grecs; c'est celui qu'Empédocle appelle νεῖκος, Pythagore δύας ou ἄπειρον, Aristote στέρησις. Platon l'appelle l'autre, ou encore ἄπειρον ou encore γένεσις et plus clairement enfin, l'âme mauvaise du monde.

En définitive, il y a trois principes des choses : Dieu ou le bon, puis l'âme du monde, laquelle est double, parce qu'elle est formée de ce mauvais principe dont nous avons parlé, et d'un bon principe qui vient de Dieu et qui n'est pas Dieu, enfin la matière qui a certaines dispositions à réaliser telle forme plutôt que telle autre. [Le monde a été créé par l'intermédiaire de cette âme du monde. Dieu n'agit pas directement sur l'âme du monde; il agit conformément à un paradigme. Ce paradigme, ce sont les Idées de Platon. Mais, chez Platon, les Idées ne sont pas seulement des paradigmes inertes; elles sont les οὐσίαι proprement dites, l'être, la substance absolue des choses. Dans le système de Plutarque, elles sont réduites à n'être que des modèles.

En Psychologie, nous retrouvons ce dualisme que Plutarque emprunte à Platon pour combattre le Stoïcisme. Il distingue dans l'âme deux parties : l'une raisonnable, l'autre irraisonnable, c'est-à-dire que de la ψυχή qui comprend pour lui le θυμός et l'ἐπιθυμία il distingue le νοῦς, et il le distingue, à peu près comme Aristote a distingué le νοῦς ποιητικός du νοῦς παθητικός, en le faisant dériver d'un principe supérieur. L'âme, dit-il, engendre d'elle-même l'élément passif de son être; mais

le νοῦς, elle le reçoit d'un principe supérieur (de facie lunae 28. p. 243. et aussi περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας VII. 4. et XXVII, 8.) Puis Plutarque ajoute à ces trois parties essentielles l'αἰσθητικόν et le θρεπτικόν d'Aristote, l'âme sentante et l'âme végétative. –

La théorie de la connaissance résulte de ce que nous venons de dire : ~~elle consiste exactement en ceci~~ on peut la résumer ainsi : La connaissance vient de dieu. dieu la communique à l'âme qui est son organe, ~~à l'âme~~, selon les dispositions que celle-ci possède. De plus, comme dans l'âme, il y a un mauvais principe en même temps qu'un bon principe, l'âme, comme tout organe, ne reproduit jamais ~~rien~~ qu'imparfaitement les idées que dieu lui a fournies. Elle les altère toujours plus ou moins. C'est ce qui est exposé d'une façon un peu allégorique dans le traité de Pythiae oraculis[1] (dialogue entre un prêtre d'Apollon, un Épicurien et le philosophe Théon, pseudonyme sous lequel se cache Plutarque). Cette idée que le sujet a une part importante dans la connaissance y est bien exprimée. C'est en se purifiant de ses passions, de ses préjugés, de tout ce qu'il y a de personnel, en se faisant le miroir passif de la lumière divine que le sujet connaîtra le mieux [la vérité]. Le remède pour échapper ~~au scepticisme~~ à l'erreur c'est d'éliminer de la connaissance ce qui vient du sujet. – Cela montre bien ~~combien~~ ~~le subjectivisme~~ l'objectivisme est le caractère général de la philosophie antique.

(1) περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν.

[Cette théorie qui résulte du texte De Pythiae oraculis, 21.

Plutarque dit que Dieu choisit pour se révéler une nature appropriée; ainsi il se révèle aux grecs par l'intermédiaire d'Ulysse. Mais cette nature participe du mal, et ainsi est toujours rebelle à l'inspiration divine. De même, l'âme, organe de Dieu, ne saurait reproduire exactement la pensée qui la dirige. (21 de Pythiae oraculis.) Le corps se sert de beaucoup d'organes; l'âme se sert du corps et des parties du corps. L'âme est l'organe de Dieu. Or la perfection d'un organe est d'imiter la pensée de l'être qui s'en sert, autant qu'il est dans la nature de l'organe, et de manifester en soi même l'œuvre ~~de la pensée~~, de l'agent. Or il n'est pas possible [dans le démiurge] de manifester la pensée pure; elle subit toujours une influence extérieure — devenue autre, manifestée par quelque chose d'autre, elle est altérée nécessairement.

Plutarque se sert de l'exemple du soleil et de la lune. Pour le soleil, aucun organe n'est plus analogue quant à la forme, et plus docile quant à l'usage, que la lune, et cependant la lune recevant du soleil la chaleur et la lumière ne nous les renvoie pas telles qu'elles sont, mais mélangées de l'action de la lune elle-même; ~~elle change la~~ la lune a une autre couleur & d'autres propriétés — la chaleur même y disparaît complètement. — Le dieu se sert de la Pythie comme le soleil de la lune. Il révèle ses pensées; mais ~~la Pythie~~ il les révèle modifiées, par suite du mélange qu'elles subissent à travers un corps mortel et à travers une âme. Car la Pythie ne saurait s'offrir tranquille à l'action divine, mais elle est agitée comme par les flots, et ~~mélangée de mouvements~~ troublée par le tumulte qui se produit en elle (1).

De même que les tourbillons des corps qui tournent en cercle et tombent en même temps nesauraient se maintenir dans toute leur regularité, mais ~~en pointe~~ + ~~et décri-~~ vent une spirale aulieu d'un cercle (comparable à cette spirale); de même ~~l'enthou~~ l'enthousiasme est un mélange de deux mouvements del'âme, laquelle est mûe, et selon l'action qu'elle reçoit et selon l'activité qui lui est naturelle. (2)

De cepassage, il résulte déjà que Dieu est invisible et hors de la portée de nos sens; (Plutarque l'dit ailleurs (De Is. & Os. 78)) et nous ne pouvons voir Dieu qu'instantanément ~~une fois~~, comme dans un éclair. Aussi Dieu n'est pas visible pour nous; Dieu nous donne ses pensées; ces pensées sont altérées par notre nature, - elles sont un mélange ~~de~~ d'éléments divins et d'éléments mortels. Le moyen d'arriver à connaître la vérité c'est de purifier l'âme par la tempérance. Les discours des dieux ne retentissent qu'aux oreilles de ceux qui ont des moeurs sans trouble et l'âme calme. (De genio socratis 20). - Telles sont les principales Idées de Plutarque présentées sous une forme mystique: ce qui vient del'âme du sujet ne peut qu'altérer cequi vient del'action divine - Le sujet a ~~donc~~ une part dans la connaissance; mais il faut s'efforcer de l'éliminer -

cette part,

(2) ὡς γὰρ οἱ δῖνοι τῶν ἅμα κύκλῳ καταφερομένων σωμάτων οὐκ ἐπικρατοῦσι βεβαίως, ἀλλὰ κύκλῳ μὲν ἐπ' ἀνάγκης φερομένων, κάτω δὲ φύσει ῥεπόντων, γίγνεταί τις ἐξ ἀμφοῖν ταραχώδης καὶ παράφορος ἑλιγμός, οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μίξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα, τὴν δὲ ὡς πέφυκε, κινουμένης. - (περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν). - 21 F.

(1) .... ὡς σῶμα μὲν ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ καὶ μέρεσι τοῖς σώματος, ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν· ὀργάνου δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ᾗ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ δυναμένῃ, δεικνύναι δὲ οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον. καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν· ἕτερον δὲ καὶ δι' ἑτέρου φαινόμενον ἀναπίμπλαται τῆς ἐκείνου φύσεως... ~~καὶ~~ οὐδὲν οὔτε μᾶλλον ἰδέαν ἔοικε οὔτε ὡς ὄργανον χρῆσθαι φύσει γέγονεν εὐπειθέστερον σελήνης· λαμβάνουσα δὲ παρ' ἡλίου τὸ λαμπρὸν καὶ πυρωπόν, οὐχ ὅμοιον ἀποπέμπει πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ μιχθὲν αὐτῇ, καὶ χρόαν μετέβαλε καὶ δύναμιν ἔσχεν ἑτέραν.... νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ, πρὸς ἀκοήν, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν· δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένῃ δὲ τῷ κινοῦντι παρέχειν ἑαυτὴν ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς καθεστῶσαν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σάλῳ ~~ψοφοῦσα~~ αὐτή.
XXI C.

Numénius.

Numénius est né en Syrie : c'est un philosophe chrétien du deuxième siècle après Jésus-Christ. Comme Philon, il soutient l'origine orientale de la Philosophie grecque. Il appelle Platon un Moïse parlant athénien Μωϋσῆς ἀττικίζων. —

Numénius est le précurseur immédiat des néo-platoniciens, comme le dit Porphyre dans la vie de Plotin — son innovation principale consiste à distinguer, du dieu suprême de Platon, ordonnateur du monde, le dieu démiurge, sous le nom de second dieu. Le dieu démiurge a une face tournée vers le dieu suprême, vers le νοῦς, et une face tournée vers le monde. — Par son essence, il appartient au monde supra-sensible ; par son action au monde sensible dont il est l'âme. Ainsi le monde se rattache au démiurge comme le démiurge se rattache au dieu suprême ; et à ce titre, le monde est appelé le troisième dieu. Par suite, Numénius distingue trois dieux ~~qu'il~~ qu'on peut appeler ~~le~~ le Père, ~~le~~ le Créateur et la Créature : πατήρ, ποιητής, ποίημα. — Tels sont du moins les ~~expli~~ termes ~~cation que donne~~ par lesquels Proclus ~~au sujet de ces termes~~ traduit les expressions suivantes employées par Numénius : πάππος, ἔκγονος, ἀπόγονος —

A ce dualisme métaphysique répond un dualisme psychologique. Numénius fait plus que distinguer deux parties de l'âme : il distingue deux âmes : l'âme raisonnable et l'âme irraisonnable. (Porphyre ap. Stob. Eclog. I p. 836.)

Les idées de Numénius sur la théorie de la connaissance se trouvent dans Eusèbe (Praeparatio evangelica XI, 22) — L'idée générale de ce passage c'est que, pour connaître l'Être

il faut sortir absolument du monde sensible et dépasser même le raisonnement ; c'est par intuition, d'un seul coup, que nous pouvons saisir l'être absolu. — Nous ne connaissons les corps que par des conjectures tirées des analogies et des signes que nous offrent les choses que nous avons sous les yeux. mais le bien, il n'est aucun moyen de le saisir à l'aide des choses qui nous sont données, ni à l'aide d'aucune analogie sensible. Il nous faut faire comme un homme qui, sorti d'un lieu d'observation, considérerait une barque de pêcheur, petite, seule, isolée, et qui considérerait cette barque d'un seul coup d'œil. Il faut que l'esprit, s'étant entièrement séparé des choses sensibles, ~~il faut qu'il~~ s'unisse au au bien seul à seul, là où il n'y a plus d'hommes, plus de vivants distincts de l'être absolu, plus de corps ni grands ni petits, mais une solitude indicible, inénarrable et merveilleuse, là où se trouvent les bonnes actions et la béatitude céleste. Le bien qui est dans la paix, cet être solitaire qui est bienveillant, qui plane au-dessus de l'οὐσία, rappelle la parole de Platon (rép. VI 509.B.) : Si un homme attaché aux choses sensibles se représente sous une forme ~~sensible~~ visible le bien qui plane au-dessus de l'οὐσία, et si ensuite dans son arrogance, il s'imagine qu'il a saisi le bien, il se trompe étrangement. Car pour saisir l'Être, il faut une méthode divine : la meilleure de toutes c'est de négliger les choses sensibles, de s'appliquer ardemment aux sciences, de contempler ~~les~~ les nombres, et, après cette préparation, de s'attacher à la science de l'Être.(1)

| : οὐχ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

A travers ce langage métaphorique, nous voyons que Numénius distingue l'intuition de la connaissance sensible et du raisonnement, et que, à l'exemple de Platon, il considère l'étude des mathématiques comme la préparation nécessaire de l'esprit qui veut s'élever des choses sensibles aux choses intelligibles. Le dieu suprême, il l'élève aussi haut que possible, au-dessus de l'οὐσία elle-même. Il veut que Platon ait déjà donné à entendre que les hommes, en tant qu'hommes, connaissent seulement le Démiurge, que ce qu'on appelle le νοῦς suprême est complètement ignoré parmi eux (Eusèbe praeparatio ev. XI 18.)(2) — son langage peut se traduire ainsi, ce semble : L'intelligence, le νοῦς dont nous avons l'idée n'est pas l'intelligence première : l'intelligence première est une autre intelligence plus ancienne que celle-là et plus divine. — Numénius est un précurseur de la doctrine de la transcendance. —

(1) "Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἔξεστι, σημαινομένοις ἔκ τε ὁμοίων ἀπό τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνόντων. τἀγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδ' αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἔστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία. ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος, ναῦν ἁλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων, τῶν μόνων, μίαν, μόνην, ἔρημον, μετακυμίοις ἐχομένην ὀξὺ δεδορκὼς μιᾷ βολῇ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτω δή τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῷον ἕτερον, μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἤθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἵλεων, ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. — 2 — εἰ δέ τις πρὸς

τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται, κἄπειτα τρυφῶν οἴοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἁμαρτάνει. τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥᾳδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον, τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ἕν."

Eusebe. – Praeparatio evangelica XI. 22 –

(2) "Ἐπειδὴ ᾔδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν, ὥσπερ ἂν τις οὕτω λέγοι.

23 – Ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος."

Euseb. – Praepar. Ev. XI – 18. –

---

711

Leçon du 1er juillet 1879

Camille Jullian

51e Leçon.

Plotin.

# Plotin.

Le fondateur de l'École néo-platonicienne est Ammonius Saccas qui enseignait entre et 275 ~~et~~ 250 ap. J.-C. : il est né à Alexandrie.* Sa philosophie est demeurée à peu près inconnue : car, dit Porphyre, ses disciples Hérennius, Origène et Plotin s'étaient mutuellement promis de ne point publier ses leçons. Il paraît avoir rassemblé dans sa doctrine des éléments platoniciens et aristotéliciens et, peut-être aussi, chrétiens. Il soutenait que les philosophies de Platon et d'Aristote étaient identiques au fond. — *Ses parents étaient chrétiens : mais la philosophie l'avait ramené à ~~au~~ ~~Christianisme~~ la religion hellénique. — Il avait fait [une telle impression] sur ses contemporains que, dans la suite, tout ce que les philosophes trouvèrent de grand, de profond, fut rapporté à Ammonius. — Ses principaux disciples furent Hérennius qui appliqua le mot de « métaphysique » à l'être qui est au-dessus et en dehors de la nature. — Longin de Syrie, mort en 273, soutint, contre Plotin, que les idées existent en dehors du νοῦς.

Vie de Plotin.

Plotin, de Lycopolis en Égypte, est né en 205 et mort en 270 de l'ère chrétienne. — On raconte qu'il entreprit d'aller en Orient pour y apprendre la philosophie des Perses et des Indiens ; mais, ayant échoué dans son entreprise, il se rendit à Rome : il y eut beaucoup d'auditeurs. — Porphyre, qui a écrit sa vie, nous a rapporté sur Plotin des curieux détails. ~~qu'il est du reste inutile de reproduire ici~~. Il inspira une très-grande estime par son caractère, ses sentiments religieux, et l'élévation de sa pensée, telle que, selon Porphyre, il avait honte d'avoir un corps. — Il avait exposé ses idées dans 54 traités, qu'il n'écrivit qu'après sa cinquantième année, et d'une manière hâtive. Porphyre les publia en les répartissant neuf par neuf, dans six livres, qu'il appela Ennéades. Il est impossible d'être -

Ebli dans ce recueil un plan et une méthode rigoureuse.

Plotin a déterminé d'une façon générale la marche que l'Esprit doit suivre pour s'élever vers l'être. C'est ce qu'il appelle la <u>dialectique</u>. (I, 3, 1 [99])

La <u>musique</u>, la <u>philosophie</u>, l'<u>amour</u>, sont les trois moyens pour s'élever aux choses intelligibles.

Mais la musique, l'amour et la philosophie, pour avoir cette efficacité, doivent être entendus d'une certaine façon.

1° Il faut enseigner aux musiciens à distinguer dans les chants la <u>matière</u>, c'est-à-dire les sons, et la <u>forme</u>, ou l'harmonie. Il faut <u>accoucher</u> l'esprit du musicien, c'est-à-dire le déterminer à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement.

2° L'amant est plus propre à connaître Dieu : car l'amant a quelque réminiscence du beau : mais, comme il en est séparé ici-bas, il est incapable ~~de~~ de ~~bien~~ le ~~ce~~ ~~voir ce qu'il lui faut est~~ bien discerner : il faut l'empêcher de restreindre ses admirations à un seul objet, l'élever au-dessus du particulier pour le tourner vers le beau général. De la contemplation des beaux corps, l'amant s'élèvera à la contemplation des arts, puis à la beauté dans les sciences, dans les vertus, et enfin dans les choses incorporelles. On fera voir à l'amant que le beau est un exagué, dans chaque chose, constitue la beauté. Des vertus on l'élèvera à l'intelligence, à l'être : arrivé là il n'aura plus qu'à marcher vers le but suprême.

3° Le philosophe <u>s'élance</u> à l'unité divine <u>porté par des ailes légères</u> sans avoir besoin d'apprendre à se dégager des objets sensibles. Mais il faut lui montrer la route : il faut lui enseigner les moyens de faire ce qu'il veut faire. Pour cela, on lui enseignera d'abord les <u>mathématiques</u> ; après les mathématiques, on lui enseignera la <u>dialectique</u>.

Qu'est-ce que la dialectique ?

(après la Ire Ennéade, III, § 4)

C'est la faculté de parler de toutes choses selon la raison, – de manière à dire ce qu'est chaque chose, en quoi elle diffère des autres, et en quoi consiste l'élément commun dans les choses où il en existe ; – la dialectique parle de tout scientifiquement et non selon la simple opinion : elle s'établit dans le monde intelligible.

Comme procédés, elle emploie :

1° la méthode platonicienne de la division, pour discerner les idées, définir chaque objet et s'élever jusqu'au premier genre des êtres.

2° la déduction, par laquelle elle enchaîne tout ce qui dérive des idées, jusqu'à ce qu'elle ait parcouru le domaine de l'intelligible tout entier, c'est-à-dire en passant de l'un au multiple, mais en ne procédant que par idées,

3° la marche rétrograde, par laquelle elle remonte au principe même d'où elle était partie.

Plotin ajoute que, cette opération accomplie, la dialectique se repose, parce qu'elle ne peut se reposer que dans le monde intelligible.

Alors la dialectique peut considérer cette étude qu'on nomme logique et qui traite des propositions et des arguments, art, du reste, subordonné à la dialectique comme l'écriture l'est à la pensée.

La logique reconnaît quelques principes comme nécessaires et comme constituant tout exercice préparatoire, mais elle soumet à la critique ces principes mêmes et déclare les uns utiles, les autres superflus.

La dialectique n'est pas un organe de la philosophie : car elle ne s'occupe pas de spéculations vaines et de canons. Elle a affaire aux choses elles-mêmes et elle a dans l'être même sa matière. ~~et~~ La voie qu'elle suit pour s'élever vers les êtres, c'est de ne pas séparer les choses des pensées.

La garantie qu'elle a d'arriver à saisir la vérité absolue, c'est l'assurance que l'objet qu'elle considère ne fait qu'un avec le sujet. Partout où il y a dualité, il y a

incertitude possible. Il faut que le sujet et l'objet ne fassent absolument qu'un pour que l'erreur n'ait pas place et, comme l'unité ne peut exister que dans la connaissance du sujet par lui-même, il s'ensuit que toute connaissance vraie pour l'âme se réduit à la pure conscience d'elle même ou de ce qui est en elle.

Mais nous verrons que cette proposition ne doit pas être entendue dans le sens subjectiviste où le prendraient un moderne. Car, d'après Plotin, la purification complète de l'âme consiste à se détacher des conceptions qui se rapportent aux objets matériels et à rendre le sujet pensant semblable à l'objet pensé. Voilà l'idée générale de la dialectique.

II. Comment cette dialectique est-elle appliquée par l'Esprit ?

Et, d'abord, quel est l'état actuel de l'âme ? — D'après la V<sup>e</sup> Ennéade, I.

L'état actuel des âmes c'est l'oubli de Dieu, son père. L'origine de ce mal, c'est le devenir, la première diversité, le fait de vouloir ne relever que de soi-même. — la Dyade,

Ainsi, le mal vient du principe de division : le bien, c'est l'un, et l'audace, ἡ τόλμα, c'est l'effort qu'ont fait les âmes pour morceler l'unité première.

La manifestation de cette division, c'est le désir qu'a chaque créature d'être maîtresse d'elle-même.

Si nous demandons ce qui les a tellement éloignées de Dieu, ces créatures, nous trouvons que, selon Plotin, cet éloignement des âmes est venu de ce qu'elles ont admiré et aimé les choses sensibles ; or, dès que les âmes admirent et aiment les choses sensibles, elles reconnaissent qu'elles valent moins que ces choses ; dès lors, elles ne sauraient connaître la nature et la puissance de Dieu.

Le monde s'explique par la chute ; la nature, le monde où nous vivons est une diminution de Dieu, le résultat d'une faute.

Elle est dûe à une sorte de libre arbitre. (il ne faut pas confondre avec la liberté). La vraie liberté, c'est la conformité de l'âme au λόγος. C'est seulement lorsque le désir, ἡ ὄρεξις, prend pour

guide la Raison qui est au fond de nous-mêmes, la raison dans toute sa pureté ; c'est alors seulement que notre Esprit doit être dite dépendante de nous, est vraiment nous.

Toutefois, Plotin admet une certaine ~~liberté~~ libre arbitre pour sauvegarder notre responsabilité. Les actes injustes sont involontaires en ce sens seulement qu'on n'a pas ~~[illegible]~~ la volonté de commettre une faute. Mais cela n'empêche pas qu'on n'agisse volontairement, et que ceux qui agissent ainsi ne soient maîtres d'eux-mêmes.

Ainsi, il maintient de la façon la plus précise que le mal ne vient pas de Dieu.

Pour élever les âmes à la vérité et pour les convertir à Dieu, il faut d'abord leur montrer la bassesse des choses qu'elles estiment actuellement, et, en second lieu, il faut leur rappeler ce que c'est que l'âme, quelle est son origine, quelle est sa dignité. De ces deux choses, la plus importante doit être de montrer à l'âme ce qu'est l'âme, ce qu'elle vaut.

Cette méthode est une véritable conversion, ἐπιστροφή ; l'âme doit se détacher le plus possible des choses sensibles ; elle s'en détache en rentrant en elle-même, en cherchant en soi l'universel, l'absolu.

L'opération est possible parce que, selon Plotin, les âmes ne sont pas numériquement distinctes. Toutes les âmes ne font qu'un génériquement ; l'unité numérique n'appartient pas à l'âme. L'unité qui appartient à l'âme, c'est l'unité intellectuelle. La séparation n'est possible que par la masse, ὄγκος. L'âme ne comporte ni masse, ni lieu, ni temps.

d'après la VIe Ennéade, IV, §4

Les âmes ne sont pas séparées : elles sont présentes les unes aux autres. Car elles ne sont pas séparées les unes des autres par des limites, pas plus que ~~les~~

sciences multiples ~~ne sont~~ coexistant dans l'âme. L'âme est une, de telle façon qu'elle contient en elle toutes les lois. Une telle unité est infinie: ainsi, l'âme humaine et l'âme du monde ne font qu'un.

---

52ème leçon

Plotin (Suite ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~.)

Raoul Le Bris

# 52e Leçon.

## Plotin (Suite)

Partie Métaphysique (Suite)

Nous avons vu que la connaissance parfaite ~~du sujet et~~ de l'objet suppose l'identité absolue du sujet et de l'objet (Enn. V, 5, 1, – V, 3, 2). Plotin s'est demandé à quelles conditions s'obtient la certitude absolue? A cette condition seule: unité du sujet et de l'objet. Comment peut se réaliser cette connaissance parfaite? Quel mode de connaissance satisfait à cette condition? Nous allons considérer tous les modes possibles de connaissance.

Le mode de connaissance le moins élevé est la sensation. La sensation satisfait-elle à cette condition? Non; parce que l'objet de la représentation sensible est extérieur au sujet (5ème Ennéade L. III, ch 2). La sensation ne peut atteindre à la vérité; elle est réduite à l'opinion δόξα, parce qu'elle est une puissance réceptive. Plotin fait venir δόξα de δέχομαι. Ses étymologies sont souvent étranges. L'objet dont elle reçoit ce qu'elle possède ~~tout~~ reste hors d'elle. La sensation est renfermée dans le monde du mouvement. – Considérons un degré plus élevé de connaissance.

La Raison discursive (διάνοια ou τὸ λογιζόμενον). Qu'est-ce que cette faculté? C'est, dit Plotin, la faculté de juger les représentations sensibles, de les combiner, de les diviser. C'est aussi la faculté de considérer sous forme d'images les conceptions qui viennent de l'Intelligence, et d'opérer sur elles, comme sur les images sensibles. C'est encore la puissance de comprendre puisque, par cette faculté, l'âme accorde entre elles ces pensées d'où émanent nos réminiscences.

Peut-être peut-on y discerner les 2 éléments suivants: la Raison discursive est une faculté double qui participe à la fois du monde du mouvement et du monde supérieur. Elle a en elle-même des règles (V, 3, 3) ex: règle du bien. Quand elle dit: "Socrate est bon", elle emprunte aux sens Socrate et tire d'elle-même ~~la~~ l'idée de Bonté. — Peut-être pourrait-on distinguer 2 degrés de la Raison discursive. Le 1er consiste à appliquer ces règles aux images fournies par la sensation. C'est alors la faculté d'où résulte la science des choses sensibles. Le 2e degré consiste à se réfléchir sur elle-même et à prendre conscience des règles qu'elle porte en soi. [Le 1er de ces deux degrés dépasse à coup sûr la sensation puisqu'il met de l'unité dans la sensation. Mais, dit Plotin, (V, 3, 3) nous ne pouvons encore ~~accorder~~ trouver ici la connaissance suprême ~~ce suprême à la Raison Discursive. Elle~~ cette Raison donnera la science des choses sensibles, non la connaissance absolue

Quittons le monde du mouvement. Quel moyen avons-nous de connaître les choses éternelles? Le premier sera le 2e degré de la Raison discursive. ~~que nous allons distinguer~~ Le 2e degré consiste dans la conscience que la Raison discursive a de sa propre nature, de ses règles, des principes qu'elle porte en elle. C'est proprement la connaissance de l'âme par l'âme elle-même. Cette connaissance dépasse les précédentes, parce qu'elle porte sur un objet éternel, toujours présent. Mais cette connaissance n'est pas capable de se suffire à elle-même; elle n'atteint pas à la certitude, parce que l'âme ne se connaît qu'à l'aide du

νοῦς qui lui est supérieur. Nous appelons, dit Plotin (Enn V, 3, 6) cette faculté qu'a l'âme de se connaître διανοητικόν pour indiquer que c'est une espèce d'intelligence νοῦν τινα, que l'âme possède au moyen de l'intelligence διὰ νοῦ; (fausse étymologie). L'âme se connaît donc non par elle même mais à l'aide du νοῦς. — De plus cette connaissance ne donne pas l'ἀνάγκη/, mais simplement πειθῶ, la ~~pe~~ persuasion d'après des

/la certitude

raisons purement vraisemblables. Par conséquent cette opération n'est pas encore l'opération suprême. quoiqu'elle ait déjà pour objet les choses éternelles. (Cf 5ème Ennéade L.6, ch 2). Le mode supérieur/ nous fait connaître la ψυχη qu'il ne dépasse point.

/de la Raison discursive

Voyons si le νοῦς nous fournira la connaissance parfaite. Le νοῦς, c'est une connaissance immédiate de la vérité. ~~Seulement~~ Il connaît toute vérité en se connaissant lui-même. Le νοῦς contient _toute_ vérité et non plus seulement la vérité relative aux choses sensibles. La vérité est sa substance. Qu'est ce que cette vérité? les idées de Platon. Le νοῦς c'est l'Intelligible et l'Intelligence; de ces 2 termes le 1er est le principe. L'Intelligence, c'est l'intelligible prenant conscience de lui-même, et l'intelligible ~~c'est~~ ce sont les Idées. C'est parce que l'Intelligible fait le fond de l'Intelligence que celle-ci n'a besoin ni de foi, ni de démonstration pour saisir l'Intelligible et y croire. Elle est la vérité même, elle a d'elle-même une conscience ~~véritable~~ immédiate. La réalité s'y affirme : Qui donc la convaincrait d'erreur? / L'identité de l'Intelligence et de son objet est affirmée dans cette doctrine d'une tout autre manière que dans la doctrine Kantienne. C'est l'Intelligence qui résulte de l'Intelligible. Le vrai est posé avant l'Intelligence. Les anciens font procéder l'Intelligence de la vérité, Kant la vérité de l'Intelligence. — L'Intelligence, ~~dit encore~~ selon Plotin, c'est l'Intelligible lui-même dans son expansion extérieure (VI, 6, 6). ~~Comment~~

/Remarquons que

Comment cette connaissance est-elle possible? Comment le

νοῦς se connaît-il lui-même ? Est-ce en tant que composé de parties absolument semblables ? Non ; car il est absurde de supposer l'Intelligence divisée en plusieurs parties. Comment s'opérerait cette division ? Qui l'opérerait ? Comment le sujet se connaît-il lui-même ? ~~puisque la contemplation n'appartient pas à l'objet~~. Enfin Plotin ~~il~~ accumule les difficultés et montre qu'il ne faut pas considérer le νοῦς comme composé de parties. La solution de ce problème de la connaissance de soi-même par soi-même est la suivante : ~~c'est que~~, ce qui, dans la connaissance sensible empêche le sujet et l'objet de se réunir, c'est que tous deux n'y existent qu'en puissance. Le sujet n'y est qu'une faculté de connaître, non la connaissance en acte. L'objet n'y est qu'une matière à penser, non la vérité. De là dualité. Mais portés à leur point de perfection, à l'acte parfait, sujet et objet, Intelligence et Vérité ne sont plus qu'un. C'est dans le même sens qu'Aristote a jugé que, si de la νόησις on élimine toute matière, rien ne la sépare plus d'elle-même ; elle peut se prendre elle même pour objet. (Ennéade V, 3, 5). La pensée et l'Intelligible ne sont qu'un. L'Intelligence n'attend pas, comme la ψυχή, une excitation d'en haut pour penser, et l'Intelligible n'a pas besoin d'une lumière étrangère pour devenir tel, puisqu'il est lui-même la lumière. Ainsi l'Intelligence pense nécessairement et l'Intelligible est nécessairement pensé. Il faut se figurer l'Intelligence comme n'étant autre chose que l'Intelligible sortant de lui-même et se manifestant tel qu'il est en lui-même (VI, 6, 7.) Il suit de là que la connaissance propre au νοῦς a une valeur supérieure à celle de la ψυχή. Nous avons vu que la ψυχή n'atteignait qu'à la persuasion πειθώ ; nous sommes ici en présence d'un mode de connaissance qui présente la certitude et la nécessité. Intelligence implique nécessité et non simple persuasion (V, 3, 6). La nécessité de cette opération résulte de l'explication que nous avons donnée de la possibilité de la connaissance du νοῦς par lui-même.

Ainsi définie l'Intelligence est la connaissance suprême, absolument

indépendante & — Simple, / universelle?

1° ~~Simple~~ Simple? à coup sûr l'Intelligence parfaite ou divine se distingue de l'humaine. Celle-ci est une dualité qui s'unifie, celle-là une unité qui se divise. (Enn V, 6, 1). La Dualité qui y subsiste n'est que celle de l'Intelligence et de l'Intelligible (Enn. III, 8, 8). / En

Mais c'est encore une dualité

définitive l'Intelligence reste analogue à la connaissance sensible; elle est une intuition en acte ὄψις ὁρῶσα, par cela même une puissance passée en acte. Il y aura donc en elle 2 éléments qui joueront le rôle, l'un de matière, l'autre de forme. ~~Car~~ Car la vision en acte implique aussi dualité. ~~L'intuition avant d'être en acte était unité. Ainsi l'unité est devenue dualité et la dualité devient unité~~. Il faut à l'Intelligence un principe qui lui donne sa plénitude et sa perfection. L'Intelligence agit; donc elle n'est pas d'abord immédiatement, sa perfection. Cet acte, par où l'Intelligence se saisit elle-même prouve qu'elle n'est pas immédiatement l'absolu. L'absolu n'a pas besoin d'un acte pour prendre possession de lui-même. Les autres êtres aspirent au Bien; le Bien lui-même n'a besoin de rien. La vision intellectuelle est donc en définitive comme la vision sensible. Il faut un soleil au monde intelligible comme au monde sensible. Si l'oeil était lui-même la lumière, ~~il~~ / n'aurait plus de raison d'être.

Sa faculté visuelle

2° L'Intelligence est-elle indépendante? Non; car d'une part l'Intelligence suppose l'Intelligible, et l'Intelligible suppose quelque autre être / L'Intelligence a besoin d'un objet, et ce qui est intelligible ~~pour lui~~ l'est pour quelque autre.

qui l'aperçoive.

3° Est-elle universelle? Non; l'objet universel du désir, c'est le Bien et non l'Intelligence. (Enn. IV, 4, 2). (Ibid. IV, 4, 4).

Ainsi l'acte qu'Aristote avait placé au sommet, la νόησις νοήσεως, n'est pas encore la connaissance suprême. — Il faut nous élever au-dessus de l'Intelligence elle-même (Enn V, 3, 12). Quelle est l'opération qui nous mènera à l'absolu véritable? Pour nous rendre compte de sa nature, il nous faut ~~nous faire~~ acquérir une idée de l'objet qu'elle doit saisir. Cet objet n'est ni Être, ni Vie, ni Beauté, ni Intelligence, ni conscience (VI, 7. 40-41). La Conscience elle-même est inutile, car la pensée est un oeil donné à ceux qui ne

voient pas, qui sont aveugles par nature. Chercher la lumière est le propre de celui qui en a besoin. Mais l'Être n'en a pas besoin, n'étant pas aveugle. Dirons nous donc qu'il est privé de ces facultés? Non: il n'est pas privé de la pensée, il est une pensée transcendante (ὑπερνόησις) (VI, 8, 16) L'Idée la moins imparfaite qu'on en puisse donner, c'est de dire qu'il est le Bien transcendant ὑπεράγαθον (VI, 9, 6). C'est, dit Plotin, le Bien de Platon. (com. VI, 7, 37.) Mais il ne faut pas s'en tenir aux assertions de Plotin, tendant à nous faire voir dans les trois hypostases purement & simplement ~~[illegible]~~ l'âme des Stoïciens, le Νοῦς d'Aristote et l'ἀγαθόν de Platon. L'ἀγαθόν de Platon est encore une Idée, c'est le suprême Intelligible, tandis que le Bien de Plotin est quelque chose de supérieur à la Pensée, c'est à dire de supérieur à la Sphère dans laquelle s'est maintenue la Philosophie Classique. Le terme le ~~moins imparfait~~ plus exact pour Plotin, c'est l'un ἕν, qui est Bien pour les autres, non pour lui-même. Cet « un » est ~~Il a eu un sens de~~ activité, liberté, volonté, Providence, en un sens, c. à. d. au regard du monde, mais non par rapport à lui-même. Nous rencontrons ici une formule très-nouvelle. Jusqu'aux Néo-Platoniciens le mot de puissance δύναμις désignait la matière, la forme inférieure de l'Être, ce qui est indéterminé. Le point original de la Philosophie Néo-Platonicienne, c'est que le mot ~~d'acte~~ puissance prend un sens qui n'a rien d'Aristotélicien: le mot puissance caractérisera une Perfection et la Perfection divine. Δύναμις πάντων est le 1er principe, le second principe est un acte ἐνέργεια (V, 3, 15). Le mot δύναμις est pris ici ~~au~~ en un sens tout moderne. Il y a désormais 3 choses: la matière ὕλη, la détermination, et un principe supérieur qui impose la détermination à la matière δύναμις. C'est le commencement de la Philosophie de la ~~liberté~~ liberté. La liberté force déterminante, non plus déterminée. Elle sera, non plus la manifestation de la règle (sens antique), mais le principe créateur de la loi elle-même (sens moderne). ~~Il n'y a pas à~~ On pourrait donc discuter les assertions de Plotin, qui se présente comme héritier de Platon et d'Aristote.

Si tel est l'Être Suprême, quelle sera l'opération par laquelle cet Être pourra être saisi. Dans un langage un peu ~~figuré~~ figuré Plotin nous dit d'abord que la faculté qui saisit cet Être Suprême, c'est l'Intelligence non plus éclairée par la Raison, mais exaltée par l'Amour. (VI, 7, 35 — Ibid, id. 82). La connaissance de cet Être par lui-même peut être appelée une intuition simple de l'Être par lui-même ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ ἐπ' αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ. Mais alors la connaissance se confond absolument avec l'Être.

Partie psychologique

Quelle est la place de l'âme humaine dans l'ensemble des choses? Il faut distinguer deux ~~choses~~ ~~la loi~~ lois * de l'Être : la loi de l'Être éternel, la loi de l'Être qui est dans le Temps. Le Procès et le retour de ~~νοῦς dans~~ l'Ἕν et de la ψυχή ~~dans le νοῦς~~ ~~le procès et ce retour~~ s'accomplissent sans mouvement dans l'Éternité. ~~Mais~~ Or il faut en distinguer le procès des âmes particulières.

/du νοῦς

L'âme humaine a une nature mixte : à la fois individuelle et universelle. Dans une vie antérieure elle a été tout πᾶν. (Comp. V, 3, 6). Mais depuis que nous sommes descendus ici-bas, ~~il y a une différence~~ elle est particularisée * [l'âme se distingue du corps. Elle n'est ni l'harmonie, ni, comme le voulait Aristote l'entéléchie du corps. Toutes ces déterminations établissent entre elle et le corps un lien trop étroit. (IV, 7, 2-8). Ce qui la caractérise c'est sa distinction radicale à l'égard du corps, son existence propre, sa parenté avec l'éternel et le divin. [Que sommes-nous? Un passage isolé nous donne de ceci une idée très-nette. Nous sommes raison discursive. Il y a en nous trois facultés : ~~nous~~ sens, raison discursive, Intelligence. Les sens sont au-dessous de nous, l'Intelligence au-dessus, et c'est la raison discursive qui nous constitue (V, 3, 3). La sensation est notre messager et l'Intelligence notre roi. Toute la théorie est contenue dans ces mots; les sens sont nos instruments, l'Intelligence un hôte passager indépendant de nous (I, 1, 17). ~~Ainsi~~ [L'âme, au fond,

L'activité de l'âme et la condition de toute connaissance.

ne connaît qu'elle même, et elle ne connaît la sensation qu'en tant qu'elle est une empreinte intellectuelle qui se produit en elle à l'occasion des objets extérieurs.

L'Imagination et la mémoire sont encore plus indépendants des choses extérieures ; elles représentent une activité tout intellectuelle ; 2 degrés d'Imagination l'une qui conserve des images sensibles, l'autre des pensées.

Les données des Sens n'ont dans cette Philosophie qu'une valeur très-médiocre. Ils n'atteignent pas au delà des ombres des choses. À peine peut-on dire qu'ils nous représentent une image affaiblie obscurcie de l'objet de la pensée.

La Raison discursive est la raison qui nous est propre. Elle est l'origine de la science qui porte exclusivement sur des idées & leur déductions. Plotin estime la science, mais une science toute à priori. (IV, 4, 2).

La connaissance immédiate, ou par l'Intelligence, a deux degrés inférieurs : 1° la faculté supérieure de la Raison discursive (ou connaissance de l'âme par l'âme elle-même) ; 2° la connaissance immédiate du Nous, relativement universelle & impersonnelle.

Enfin vient l'extase (VI, 7, 35-38 ; – VI, 9, 11.) ou abolition complète de la conscience & de la personnalité, absorption absolue de l'âme dans le principe suprême.

73e leçon

– Néoplatonicisme – suite et fin.
– Conclusion du cours.

Marion

Les feuilles

Dans la théorie de la connaissance de Plotin il y a deux parties, l'une métaphysique et l'autre ~~...~~ psychologique. [En ce qui concerne ~~Dans~~ la partie métaphysique, la condition de la connaissance parfaite ~~est~~ l'identité du sujet et de l'objet, laquelle ~~n'est pas~~ n'est réalisée ni dans la sensation ni dans la raison discursive appliquée aux phénomènes, ni dans la raison discursive repliée sur elle-même, ni dans le νοῦς, mais bien dans l'intuition simple de l'un. [La partie psychologique est dominée par cette idée que toutes les facultés de l'homme sont des activités. L'âme ne connaît qu'en agissant. L'intelligence est au-dessus de nous, ~~elle~~ et ne dépend pas de nous, elle nous est étrangère ; [La sensation n'appartient pas précisément à l'âme, mais à l'animal, au ζῷον, puissance inférieure, qui unit le corps à l'âme et n'entre en action que sous l'impulsion de l'âme. L'âme perçoit ensuite l'élément intelligible renfermé dans toute sensation telle que la transmet le principe animal. A la sensation ~~se rattachent~~ succèdent, grâce à l'activité croissante de l'âme, l'imagination sensible ou intellectuelle et la mémoire. La sensation n'a qu'une valeur médiocre, elle ne saisit pas les choses, elle n'en est qu'une copie inexacte. Il est inutile de s'arrêter à la considération de l'effet quand on peut saisir la cause, c'est-à-dire la vérité dans sa plénitude et dans sa pureté. — [Par la διάνοια ou λογισμός l'âme ~~se repliant sur elle-même~~ met un terme à la

| de la Sensation

marche aventureuse |, elle détermine les genres suprêmes, et par une opération toute intérieure elle en déduit les essences particulières et atteint de cette manière à la croyance ou persuasion, πειθω. [De plus l'âme peut se considérer elle-même, c.à.d considérer en eux-mêmes les principes qui donnent l'explication du monde visible, alors elle se connaît en tant qu'âme.

| dans cette connaissance même

Mais | elle a besoin d'une lumière supérieure, laquelle vient du νοῦς. [Dans le νοῦς réside déjà une science immédiate mais non encore une science absolue parce que dans l'opération du νοῦς la conscience et la personnalité ne sont pas encore entièrement abolies. Dans la sensation il n'y avait pas encore conscience. Dans la διανοια ou λογισμος il y a ~~la~~ conscience | ~~existe~~ ~~l'âme ne connaît que les raisons des choses en elle même.~~ ~~Enfin l'extase et avant~~ ~~Pour s'élever vers l'être, elle s'élève à la personnalité~~ [illegible]. Enfin l'extase est caractérisée par l'abolition de toute conscience et de toute personnalité. [L'extase est un état dont nous favorisons l'apparition en nous par le culte du beau, reflet du bien, et par l'effort pour nous détacher des choses particulières et déterminées. Mais nous ne pouvons entrer par nous-mêmes dans cet état, c'est Dieu qui le produit en nous: Dieu se substitue à notre personnalité: c'est le contact de l'âme et de Dieu, c'est la simplification absolue, c'est l'un, et toute espèce d'attribut ajouté à ce mot y ajoute une idée fausse. Cet acte est mis par Plotin au-dessus de la vertu, et est rare dans la vie présente. Il nous rend identiques à l'indéterminé absolu en même temps qu'à la puissance de ~~toutes~~ choses. Cette δυναμις retient de la δυναμις ~~aristotélicienne~~ l'indétermination. Elle produit

| & personnalité, & par là-même, il n'y a pas encore immédiation. Le νοῦς renferme encore quelques restes de la personnalité.

| tenir pour

l'ἐνεργεια. C'est l'indéterminé érigé en principe créateur. ~~C~~ C'est donc un concept bâtard. Et cette philosophie après avoir fait effort plus que toutes les doctrines antérieures pour trouver le sujet et en déterminer la nature, le manque parce qu'elle le dépasse et que, égarée par le principe de substance qui domine toute la philosophie antique elle cherche le sujet sous la forme d'une substance, d'une nature per ~~personne~~ manente ~~agissante~~. [Plotin est le plus grand représentant de l'école néo-platonicienne.

Porphyre 233 – 305 enseigna à Rome la philosophie et l'éloquence et écrivit beaucoup d'ouvrages dont il ne nous reste que les suivants : αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί — un traité de l'abstinence des viandes : une vie de Pythagore et de Plotin ; une lettre à Marcella, 2 petits traités mythologiques sur le Styx et la grotte des nymphes et une introduction aux catégories d'Aristote. — un passage de ce dernier ouvrage fut l'occasion de la querelle des réalistes et des nominaux. — ~~des commentaires sur le Timée et le Sophiste, et un traité contre les chrétiens~~. Porphyre cherche moins à faire avancer la philosophie qu'à expliquer et défendre la doctrine de Plotin et aussi celle d'Aristote, car ces philosophes prétendaient se rattacher à peu près exclusivement à Platon et à Aristote.

Dans les ἀφορμαί se trouvent les principales parties de sa philosophie, qui se fait remarquer par un caractère religieux et ascétique. [Toute perception vraie repose sur l'identité du sujet et de l'objet. Pour y arriver il faut que l'âme rentre en elle-même. Ce qui

| c'est l'égarement — sépare l'âme de Dieu, ce n'est ni le lieu ni un obstacle extérieur, par lequel l'âme est volontairement sortie d'elle-même. + Le νοῦς n'est pas comme les facultés sensibles, qui ont besoin du corps pour passer

| aux yeux de Porphyre, — à l'acte. + Le point essentiel, c'est de distinguer le corporel et l'incorporel et de ne pas attribuer à l'incorporel ce qui ne convient qu'au corporel. L'incorporel est infini, inétendu, indivisible et intérieur. [L'intelligence ne peut être connue que par son semblable c.à.d. par l'intelligence, elle est donc purement intelligible, elle se connaît par un acte immanent et simple, exempt de tout mouvement, de tout procédé discursif, mais l'intelligence est encore multiple: or, au-dessus du multiple est l'un; l'âme connaît l'un par la suspension absolue de ses puissances intellectuelles: | Porphyre — il nous montre ce principe plutôt dégagé d'attributs inférieurs qu'enrichi d'attributs nouveaux: ~~Chez Porphyre nous voyons que~~ c'est en s'appauvrissant que le principe s'épure et s'approche de l'un. Il serait intéressant de rapprocher cette philosophie de celle du Nirvâna, de ce néant absolu qui pour les Hindous est l'état le plus parfait, le dernier terme de nos désirs.

La partie psychologique ~~a été~~ | de la doctrine avait été exposée dans le traité de l'âme. | (Il ne nous reste de cet ouvrage que quelques fragments conservés par Stobée.) [L'âme n'a pas de parties, mais elle a plusieurs facultés: c'est le multiple dans l'un, au sens logique du mot. Il faut, selon Porphyre, distinguer l'entendement des sens: la sensibilité ne perçoit que la μορφή, l'entendement atteint l'οὐσία. La sensation est provoquée par une impression du dehors, la pensée de

l'entendement est un acte tout intérieur. La mémoire est la faculté de retenir l'image de la perception primitive ou sensation. Porphyre diffère de Plotin en ce qu'il ne met pas en relief comme Plotin, l'activité de l'âme dans toutes les opérations intellectuelles. Porphyre ne la met en relief que pour les activités supérieures. [A l'école néo-platonicienne d'Alexandrie et de Rome succéda l'école syrienne représentée surtout par Jamblique de Chalcis en Cœlésyrie qui florissait vers 310. Il mit la philosophie platonicienne au service du polythéisme. Les principales hypostases pour lui étaient 1° l'un absolu supérieur à l'un de Plotin, supérieur au bien 2° l'un identique au bien 3° le κοσμος νοητος subdivisé en trois hypostases

4° le κοσμος νοερος, subdivisé en trois hypostases

5° la ψυχη subdivisée aussi en 3 hypostases

6° le κοσμος auquel appartiennent les âmes des dieux du polythéisme 7° το αἰσθητον. Ici se montre la préoccupation de relier le monde du mouvement au monde éternel. [Le spiritualisme de Jamblique est moins sévère que celui de Plotin et de Porphyre. Jamblique reproche à Plotin d'avoir fait de l'âme un principe toujours pensant et toujours insensible. Jamblique applique d'une manière plus étroite que ses prédécesseurs les méthodes pythagoriciennes.

Proclus, de Constantinople, vécut de 411 à 495. Proclus, écrasé par la masse des traditions, émit souvent le vœu qu'on n'eût conservé de l'antiquité que les oracles des dieux ~~et~~ (dont il fit un commentaire)

et le Timée de Platon. Le premier être pour lui est l'un, plus ~~ineffable~~ innommable que tout silence, plus inconnaissable que tout être. De l'un procède par dégradation, diminution, la création. puis la triade (το νοητόν, το νοητόν ἅμα καί νοερόν, καί το νοερόν). De chacun de ces termes procède une nouvelle série de triades. Enfin il y a une troisième série d'hypostases, la ψυχή, qui a causé elle-même son état, son éloignement de Dieu et qui veut y revenir. La matière n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, elle est la source de la nécessité de la nature, elle reçoit les formes immanentes qui correspondent aux λόγοι σπερματικοί des stoïciens. Avec le néo-platonisme se termine la philosophie grecque.

Conclusion.

Le problème essentiel de la théorie de la connaissance est la question des rapports de la science et de l'être ou des choses. La question ainsi posée ~~présentée~~, nous trouvons que cette philosophie grecque se divise en 3 périodes: dans la première, domine une tendance objectiviste, une tendance à régler la théorie de la connaissance sur l'idée qu'on se fait de l'être; dans la deuxième, équilibre et harmonie d'une tendance objectiviste et d'une tendance subjectiviste. action l'une sur l'autre de la théorie de la connaissance et de la doctrine des choses. dans la troisième, tendance subjectiviste, c.à.d. tendance à considérer l'être comme identique avec ce que l'esprit peut découvrir en se repliant sur

lui-même.

Pendant la première période, la pensée philosophique est dominée par le principe de contradiction entendu sans restriction aucune, ~~conçu comme le principe de l'être~~ établissant entre l'un & l'autre un rapport d'exclusion mutuelle absolue : on cherche donc la substance une et immuable à laquelle tout pourra être ramené rigoureusement, analytiquement. Or le seul être que l'on considère, c'est l'être ~~sensible~~ matériel, l'être qui tombe sous les sens. Si l'on distingue des sens la raison, c'est simplement parce que dans l'être on a distingué l'être proprement dit et l'apparence : de cette distinction on déduit celle des sens, et de la raison, qui atteint le fond des choses, tandis que les sens ne perçoivent que l'apparence. Mais de même qu'entre l'être et l'apparence on n'a établi qu'une différence de degré, de même la raison étant bornée à démêler les éléments simples des données des sens, de cette distinction il ne peut résulter aucune ouverture sur un monde autre que celui des sens. Or le monde qui tombe sous les sens ne satisfait pas aux conditions du principe de contradiction tel qu'il est conçu dans cette période. Le multiple et le mouvement, inhérents au monde des sens, sont réfractaires au principe d'identité comme le prouvent principalement les Éléates. La conclusion est qu'il n'y a pas de science possible, puisque ~~l'~~cet être, absolument un, que les Éléates avaient voulu sauver, devait nécessairement paraître vide de toute nature intelligible à ces philosophes pour qui la raison n'était en dernière analyse que la faculté d'épurer les données des sens, que la connaissance sensible portée au plus haut point de perfection.

Socrate donna une autre définition de la science. Ce ne fut plus la connaissance de l'un ou des choses en tant que ramenées à l'un: ce fut la connaissance du λόγος, de la ~~définition~~ définition des choses. Ainsi ~~défini~~ entendue, la science se rapproche des conditions de la réalité, car la réalité renferme des éléments généraux immanents aux éléments particuliers. Platon et Aristote continuent l'œuvre de Socrate: cette œuvre consiste à rapprocher, à réconcilier la science et l'être ou les choses. Ils élaborent l'idée de la science et l'idée de la réalité. L'un (Platon) élabore surtout celle de la science, l'autre (Aristote) surtout celle de la réalité. Platon insiste surtout sur la nature de l'élément intelligible ou idée; cet élément sans doute est gouverné par le principe de contradiction, mais ce principe ne doit pas être entendu d'une manière aussi étroite que l'avaient fait ses prédécesseurs: il faut distinguer entre A sensible et A intelligible: (A sensible n'est pas plus B que C) A intelligible peut, sans être ni B, ni C, être plus apte à entrer en communauté, κοινωνία, avec B qu'avec C. (Dans l'ordre intelligible, l'autre n'est pas le contradictoire.) Donc il limite le principe de contradiction en distinguant au sein d'une même idée plusieurs rapports, ~~à l'aide de l'affinité de certaines idées entre elles~~ (en admettant des affinités entre les idées, en même temps que des incompatibilités). A, tout en étant A (et non B), peut avoir quelque affinité pour B. Il est certain que Platon rapproche la science de la réalité plus qu'il ne semble le faire au premier abord. Étant donné le devenir — une chose (πρᾶγμα) qui de grande devient petite — ~~le πρᾶγμα~~ la réalité ou le πρᾶγμα est inintelligible tant que l'on conserve le terme πρᾶγμα. Mais si l'on élimine le terme πρᾶγμα, il ne reste plus que σμικρόν et μέγα, dont rien ne nous empêche plus de concevoir la réalité. (Rép. 524c)

sa définition,

Mais πλάγμα est un non-être, donc on peut l'éliminer sans que la perte soit grande.

Aristote pense pouvoir concilier la réalité avec la science sans éliminer ~~ce~~ la matière qui d'un contraire passe à l'autre. Aristote s'occupe surtout de déterminer le rapport des choses avec ~~le~~ l'idée ou terme intelligible. Le terme intelligible, il le définit d'une manière précise et en perfectionnant l'idée de la science. La science pour lui est essentiellement la réduction des choses en genres et en espèces, c'est l'application aux choses des idées logiques de genre et d'espèce, l'espèce ~~étant une détermination particulière des choses~~ résultant de l'adjonction d'une différence au genre. La science étant ainsi définie, il faut savoir si les ~~réalités peuvent coïncider avec cette définition de la science~~ choses peuvent en réaliser les conditions. Or il suffit, à cet égard, de distinguer dans les choses la matière de la ~~Science. Par Aristote, le devenir va s'expliquer naturellement et rentrer dans le cadre de la science~~ forme: l'ὕλη des choses sera le γένος; et la forme, (le σμικρόν et μέγα retenus par Platon) seront les différences, διαφοραί, que la logique considère comme les parties du γένος. ~~Telle est la réalité conciliée avec la science.~~ Il y a plus: l'ὕλη n'est pas indifférente entre les deux contraires: elle a plus d'affinité pour l'un que pour l'autre; | l'εἶδος est ἐνέργεια ~~en même temps~~. Ainsi non seulement la réalité tout entière coïncide avec les conditions de la science, ce πλάγμα que Platon avait dû traiter de non-être, ~~ce πλάγμα~~ acquiert | une réalité qui est garantie ~~désormais~~ par son ~~l'~~identité ~~même de~~ secrète avec l'εἶδος.

la ὕλη est δύναμις, et ~~δύναμις et~~

| désormais

Aristote est arrivé à cette conciliation sans ~~en~~ modifier ~~ant~~ la définition du principe de contradiction.

Pour Aristote le principe de contradiction | ~~a été formulé autrement~~, ~~et~~ tout en maintenant qu'une chose ~~n'est~~ peut être pas une autre, il admet qu'il peut y avoir dans l'une quelque chose de l'autre. Dans σμικρὸν πρᾶγμα et dans μέγα πρᾶγμα, il y a quelque chose de commun | ~~de réel~~ le πρᾶγμα. Il y a désormais une différence entre contraire et contradictoire. Pour les anciens, il n'y en avait pas. ~~ce~~ Étant donnés 2 termes |, ils peuvent avoir ~~qui ont~~ quelque chose de commun, ~~ils ne sont que~~ être ainsi seulement contraires, ~~et~~ et non contradictoires.

Le postulat de cette philosophie, qui ~~prétendait~~ voulait rester analytique, c'est la substitution d'un rapport de tout à partie à un rapport (pur et simple) d'identité. | Les stoïciens et les épicuriens cherchèrent ce premier principe. [Les épicuriens placèrent ce critère dans l'action des choses sur l'esprit : les stoïciens dans la φαντασία καταληπτική, dans la sensation où l'esprit retrouve sa nature, son essence, son λόγος. Or le critère des épicuriens était ruiné d'avance |. Quant au critère des stoïciens il n'a pu tenir devant cette objection qu'on ne peut ~~montrer~~ prouver ~~que ce qui ne viendrait pas~~ que telle impression, provenant d'un objet réel ne | ~~proviendrait~~ provenir ~~pas~~ d'un non-être. Il leur est impossible de sortir du subjectivisme. On leur montra qu'ils ne pouvaient faire voir que leurs ~~impressions~~ φαντασίαι dites καταληπτικαί représentaient un objet réel.

De là vint la Nouvelle Académie |, ~~le subjectivisme~~ aboutissant à dire qu'on ne peut arriver à connaître quelque chose en dehors de nous. ~~Donc~~ Le scepticisme s'est trouvé légitime au point de vue antique. Alors les néo-platoniciens cherchèrent cet ἄπειρον, ce premier principe, dans un objet identifié

| portant qu'une chose ne peut pas être & ne pas être en même temps & sous le même rapport :

| & en même temps de réel :

| substantiellement distincts,

| Mais ce postulat impliquait la détermination d'un premier principe, dont la vérité garantît celle des conséquences.

| par la constatation, maintes fois faite, de la contradiction inhérente aux données des sens.

| pourrait pas aussi bien

| & le Scepticisme,

avec le sujet, que le sujet trouverait en lui-même.
Mais dans le monde hellénique, le sujet n'avait jamais été que l'harmonie et l'unité de l'objet, il était le point de convergence des ~~toutes~~ ~~les~~ actions venues ~~en~~ du dehors. Considéré à part, en lui-même, le sujet, pour les anciens, ~~était un lien~~ n'avait pas de consistance. Aussi les néo-platoniciens ne trouvèrent que l'indéterminé.
[En un mot les anciens se sont servis surtout du principe de contradiction et d'identité qu'ils ont appliqué à la recherche de l'absolu ~~dans~~ ~~les~~ au sein des choses données. ~~Cette recherche a été infructueuse~~. Il fallait limiter le principe de contradiction par celui de causalité et de synthèse, lequel ~~devait~~ être rattaché à la liberté morale. Mais pour cela il fallait concevoir la personne humaine comme une réalité se suffisant à elle-même. Créer & développer en ce sens, la vie intérieure, devait être surtout l'œuvre du Christianisme.

—

dans un objet

au fond du VSS,

Cette philosophie a provoqué un scepticisme qu'elle n'a pu vaincre.

pour acquérir toute sa valeur, devait

$\frac{3}{9}$ $\frac{5}{3}$

$\frac{7}{6}$ $\frac{10}{6}$